المنظمة العربية للترجمة

دايفد باوتشر

النظريات السياسية في العلاقات الدولية

ترجمة

رائد القاقون

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

النظريات السياسية في العلاقات الدولية

من ثيوسيديدس حتى الوقت الحاضر

المنظمة العربية للترجمة

دايفد باوتشر

النظريات السياسية في العلاقات الدولية

من ثيوسيديدس حتى الوقت الحاضر

ترجمة

رائد القاقون

مراجعة

د. هيثم الناهي

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد المنـظـمـة الـعـربـيـة لـلـتـرجـمـة
باوتشر، دايفد
النظريات السياسية في العلاقات الدولية: من ثيوسيديدس حتى الوقت الحاضر/ دايفد باوتشر؛ ترجمة رائد القاقون؛ مراجعة هيثم الناهي.
863 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 797 ـ 843.
ISBN 978-614-434-004-2
يشتمل على فهرس.
1. الفلسفة. 2. العلاقات الخارجية. أ. العنوان. ب. القاقون، رائد (مترجم). ج. الناهي، هيثم (مراجع). د. السلسلة.
327

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس) 2013

المحتويات

مقدمة

القسم الأول
الواقعية التجريبية

القسم الثاني
النظام الأخلاقي العالمي

القسم الثالث
المنطق التاريخي

مقدمة المترجم

باديءَ ذي بدء كانت الفِطرةُ الطبيعية أو الطبيعةُ الفطرية للبشر، هكذا يُحدِّثُنا المُنظِّرون، قبل أن يكون مجتمعٌ، وقبل أن تنشأ مدنيّةٌ أو حضارة. والفِطرةُ هذه فيها ما فيها من طِيبةٍ أو خُبثٍ ملازم، إمّا ميلٌ نحو الخير والمُسالمة أو نزعة نحو الشر والهيمنة. وسادت "المصلحة الذاتية"، وتسلَّط القوي على الضعيف، بحسب بعض هؤلاء المُنظِّرين الذي لم يُخفِ نظرةً تشاؤمية، تأثُّراً بمكيافيلي وثيوسيديدس، عن استعداد البشرِ للشرِّ أكثر منه للخير، أمّا البعض الآخر فرأى بأنّ هناك فضائلَ فِطرية متأصِّلة في الطبيعة البشرية تُهيِّئ السُبُلَ للأخلاق، فنحن، بحسب الأكويني، في الفِطرة أخلاقيون قبل نشوء أيّ مجتمعٍ مدني، وهذا الأخير ما هو إلاَّ صنيعة الإنسان أو ما أراده الله من خلال الإنسان. وثمة مَن جاء بنظرةٍ ثالثة تقول بأنّ الطبيعة البشرية ليست كياناً ثابتاً إنّما تطوّرت على مرِّ الزمنِ في سياقٍ مجتمعي ضمن "مسارٍ تاريخي". ومن ثم بعد الفِطرة كان المجتمعُ، فأخذ الأفرادُ يتلاقون في مصالحهم أو يتضاربون عندما يشتهون الأشياءَ ذاتها. ومن ثم وُجِدَتْ المدينة، فكان أنْ نشأت الدولةُ بعدها، وعندئذ تجاورت الدولُ أو الأممُ، فنشأ تفاعلٌ، وتواصُلٌ، ومن ثم تضاربٌ في المصالح وبعدها تصادُم.

ثمة مَنْ قال بين المُنظِّرين إنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" للإنسان تلك تنطبق على الدولة في علاقاتها مع الدول الأخرى، فلا قوانينَ تضبطها ولا سُلطة عليا تُوجهِّها. وبذلك أخذت تترابط بسيكولوجية الإنسان وطبائعه، والسياسة، والأخلاق مع النظرية السياسية من ناحية، ونظرية العلاقات الدولية من ناحية أخرى.

قبل ثمانينات القرن الماضي، لم يكن هناك سوى اهتمام أو اعتراف محدود بمكانة النظرية الأخلاقية أو السياسية في العلاقات الدولية، على الرغم من الاعتراف بأنّ العديد من القضايا العالمية الحرجة في أيامنا هذه هي في آنٍ ذات بُعدين سياسي وأخلاقي، وأنّ الحلول والإجابات عنها وجبَ أن تكون محبوكة في نظرية سياسية منهجية وشاملة.

وانبرى البروفيسور **دايفد باوتشر** إلى تقديم النظرية السياسية للعلاقات الدولية في عرضٍ موضوعي لا تسلسلٍ زمني واضعاً مفاهيم وتصوُّرات لمُجْمَل تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية في الغرب، وهدَفَ من وراء وضعه لهذا الكتاب أن يستجلي السِمات العامة لتلك النظرية وتوضيحها بالاستناد إلى الفلاسفة الكبار الذين أسهموا كثيراً في إرساء فهمنا للعلاقات الدولية.

فعلى سبيل المثال، من أجل فَهْم الحرب الأهلية الإنكليزية، فإنّنا لا نتطلّع إلى أوليفر كرمويل أو تشارلز الثاني بل إلى الفيلسوف توماس هوبس، ولاستجلاء المبادئ العامة للعلاقات الدولية من حرب الثلاثين سنة وحروب نابليون فإنّنا لا نتطلّع إلى المشاركين في "معاهدات ويستفاليا" أو "مؤتمر فيينا" الذي أعاد تأسيس ما يُسمّى بـ "النظام القديم" بل نستقرئ نظريات الفلاسفة بوفندورف، وولف، وفاتيل، وهيغل، ولإظهار الأهمية النظرية لاكتشاف العالم الجديد فإنّنا لا ننظر إلى آراء كولومبوس، وكورتيس، وبيزارو، بل إلى

"نظريات المِلكِيّة" لدى كلٍّ من فيتوريا، وغروتيوس، وبوفندورف، ولوك الذين حاولوا من خلال تلك الأحداث صَوْغ مبادئ يُدرجونها في نظريات منهجية.

وقد سعَتْ نظرية العلاقات الدولية، وهي تنظيرٌ فكري في العلاقات ما بين الدول أصبح اختصاصاً أكاديمياً فرعياً، إلى ترسيخ صدقيّتها الفلسفية بعد تراجع النظرية السياسية، وهي تنظيرٌ فكري في المسائل الداخلية للدولة.

النواة الأولى لهذا الكتاب وضعها المؤلِّفُ في العام 1986 في أثناء عمله مُحاضِراً في فلسفة العلاقات الدولية في جامعة "لا تروب" بمدينة مالبورن الأسترالية في الذكرى المئوية الرابعة لمَوْلِد الفيلسوف توماس هوبس، وحملت عنوان: "العلاقات بين الجماعات والعلاقات الدولية في فلسفة هوبس السياسية"، وتُشكِّل أساساً لـ "الفصل 7" من هذا الكتاب. وفي إطار عرضه الموضوعي للنظرية السياسية في العلاقات الدولية وتسليط الضوء على السِمات العامة للمفاهيم الفلسفية الأساسية في هذا الاختصاص، لفتَ باوتشر إلى أنّ هناك ثلاثة مناهج تفكير أو تقاليد نظرية متباينة حول معايير السلوك في العلاقات الدولية نلحظها في الأدب الكلاسيكي. وليست هذه التقاليد فئات لتصنيف المُفكِّرين بل هي أدوات تحليل تساعدنا على استطلاع نظريات هؤلاء الفلاسفة والربط في ما بينها موضوعياً. ونجدُ عناصرَ من جميع هذه التقاليد في أعمال كل فيلسوف لكن ثمة ميلاً لهيمنة تقليدٍ نظريّ واحد. ولهذا السبب نظَّمَ باوتشر كتابَه في ثلاثة أجزاء، يُركِّز كُلٌّ منها على هيمنة أحد تلك التقاليد النظرية لدى عددٍ من الفلاسفة الكبار الذين ناقشوا المسائل الفلسفية والأخلاقية في النظرية السياسية للعلاقات الدولية.

ويؤكّد المؤلِّف في إطار تحديده سِمات أنماط التفكير حول

معايير السلوك في العلاقات الدولية لتقاليده الثلاثة، وهي "**الواقعية التجريبية**"، و"**النظام الأخلاقي العالمي**"، و"**المنطق التاريخي**"، التي أُطلِقت على الأجزاء الثلاثة من هذا الكتاب، أنّ ثمة علاقة جدلية ديالكتيكية في ما بينها، حيث يسعى كلّ مُفكِّر إلى حل التوتّرات بين تلك التقاليد باعتماده أحدها لإخضاع التقليدين الآخرين وجعلهما في مرتبة أدنى. والارتباط الجدلي الديالكتيكي لكلّ تقليدٍ نظري بالتقليدين الآخرين هو في نسق "القضية-الطريحة" للتقليد الأول، و"النقيضة" للثاني، و"الجَميعَة-التركيبة" للثالث.

وتركّزَ النهجُ الموضوعي الذي اتّبَعه الكاتب بدايةً على الفئتين التقليديّتين اللتين اعتُمدتا لإدراج الفلاسفة المختصّين بالعلاقات الدولية، أعني بهما فئتيّ "الواقعية" و"المثالية". ويجادل المُنظِّرون السياسيون الذين يندرجون تقليدياً ضمن فئة أو تقليد "الواقعية" بأنّ النزاعَ متأصِّلٌ في العلاقات بين الأفراد، والجماعات، وبالتالي الدول، وما علينا إلا أن نستكمل استعداداتنا للتعامل معه، حيث تُشكِّل القوة والأمن الهاجسين الأساسيين، فمن دون قوة لا أمنَ في العلاقات الدولية. وترتبط "الواقعية" وثيقاً بالتجريبية التي تأخذ كلَّ حدثٍ بحسب حيثياته وسِماته الخاصة. وأبرز هؤلاء المُنظِّرين الواقعيين ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس.

أمّا فئة "المثالية" أو "اليوطوبية" فلا تتقبّل النزاعَ كحالةٍ معيارية سائدة في العلاقات بين الدول بل تعتبره انحرافاً عن الانسجام الطبيعي للمصالح، ويسعى الفيلسوف إلى البحث عن حالة مثالية وعادلة لمثل هذه العلاقات المنسجمة. كما أنّ الأخلاقيات لا المصالح هي الدليل المرشد للعلاقات الدولية. وثمة نفورٌ من مفاهيم المصلحة الوطنية والقوة الغاشمة التي تتخطّى الاعتبارات الأخلاقية، إذ ثمة مُثُلٌ أخلاقية لا يُسمَح للمصالح الموقّتة بتجاوزها. وتقترن هذه

المثالية "اليوطوبية" وثيقاً بـ "العقلانية"، التي تُوجِب الحُكم على كلّ حدثٍ من منظور المبادئ العامة المجرّدة. وأبرز المُنظِّرين السياسيين الذين اتّسموا بهذه النزعة المثالية أو اليوطوبية في العلاقات الدولية، أفلاطون، والأكويني، وغروتيوس.

وترتبط "العقلانية" بـ "القانون الطبيعي" وهو إيمانٌ بكَوْنٍ منظّم تحكمه قوانين ثابتة تُلائم جميع الكائنات والبشر. إلا أنّ هذين التقليدين لم يستوعبا جميع الفلاسفة المختصّين بالعلاقات الدولية الذين يصعُب إدراجهم ضمن فئتيّ "الواقعية" و"المثالية" التقليديّتين، وهنا يستعين باوتشر بمحاولة هيدلي بول إعادة صياغة هذين التقليدين وإضافة ثالث لهما. فقد أسبغَ بول صفة "الهوبسيّة"، نسبة إلى هوبس، على تقليد "الواقعية" لمناصرته الرأي القائل بأنّ السياسة الدولية تُماثل حالة من حالات الطبيعة، فيما وسمَ تقليد "المثالية" بسِمة "الغروتيوسية"، نسبة إلى غروتيوس، لتأييده وجهة النظر القائلة بأنّ النشاط السياسي بين الأمم يجري ضمن إطار مجتمعٍ دولي يحكمه القانون. أمّا التقليد الثالث الذي يُضيفه فيُطلق عليه تقليدَ "الكنْتية"، نسبة إلى "كنْت" حيث يستبدل العلاقات بين الدول بمجتمع بشري يتخطّى حدود الكيانات القومية، وهو لا ريب أقرب إلى "الأُممية"، لا "التدويلية". وغدا التركيزُ إثر ذلك منصبّاً على الخُلاصة النهائية للنظريات.

وكان مارتن وايت قد قام بتطوير تصنيفٍ ثلاثي للتقاليد يتمحور حول السؤال الرئيسي: ما هي طبيعة المجتمع الدولي وسِماته؟ وتقاليده الثلاثة هي: "الواقعية" أو "المكيافيلية"، "العقلانية" أو "الغروتيوسية"، و"الثورية" أو "الكنْتية".

ويناقش المؤلِّفُ في أجزاء الكتاب الثلاثة هذه التقاليد المرتبطة جدلياً. فيبدأ مع "**الواقعية التجريبية**" وشعارها "المصلحة أولاً"، من

ثيوسيديدس إلى مكيافيلي، حيث يعود هذا التقليد إلى أفكار السفسطائيين الإغريق الذين تركوا تأثيراً كبيراً في افتراضات ثيوسيديدس في كتابه **حرب البيلوبونيز**. ويرى الفلاسفة المُنظِّرون ضمن هذا التقليد أنّ معيارَ الخير هو اللذّة ومعيار السوء هو الألم أو الأذيّة، وأنّ السلوك الصالح تُمليه علينا رغباتنا ومصالحنا، لا المقتضيات الأخلاقية، وهو ما نسجَ على نوله في ما بعد كلٌّ من مكيافيلي وهوبس.

ولا ريبَ أنّ لهذه النظرة للطبيعة البشرية، المتمحورة حول المصلحة الذاتية والتي لا تتقيّد بأيّ قوانين أخلاقية عامة، تأثيراً عميقاً في المجتمع المدني، الذي يبقى مهدّداً باحتمال التقهقر إلى وضعٍ تتضارب فيه المصالح وتعمّ الفوضى. وهنا يرى كلّ من ثيوسيديدسَ ومكيافيلي وهوبس، الذين يُمثلون هذا التقليد في تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية، بأنّ الطبيعة البشرية يمكن تقييدها بقوانين واتفاقيات بين البشر. وأنّ لا مجالَ للعيش بسلام من دون سلطة قوية قادرة على تطبيق تلك القوانين والاتفاقيات.

ومع ذلك يبقى الحديث في هذا التقليد عن "قوانين الطبيعة" و"الحقوق الطبيعية"، لكنّ تلك تُدرَك من ناحية طبيعيّانية لا أخلاقية. فمن "قوانين الطبيعة" بنظرهم أنْ يُهيمن القويّ على الضعيف، ومن "الحقوق الطبيعية" أنّ نستحصل على كلّ شيء بمقدورنا الحصول عليه. وفي صميم هذه النظرة ثمة فكرة تقول إنّ الدول في نطاق العلاقات الدولية هي كيانات طاغية، وإنّ على كل دولة أخذ الحيطة وإلاّ وقعت تحت هيمنة الاخرين عليها، وإنّ بيئة العلاقات الدولية هي تنافسية وعدائية، حيث تجبر مقتضيات الأمن والخوف من الآخرين الدولة على تعظيم مصالحها، ولو لم يتفق ذلك مع القِيَم الأخلاقية. وتحتلّ عقيدة "المصلحة الذاتية للدولة" مكانة محورية في

هذا التقليد، إذ إنّها تُحدِّد المسار الذي وجبَ على الدولة اتّخاذه للحفاظ على قوتها وبقائها، وهذا ما يترافق على الأغلب مع استخفافٍ باعتبارات الأخلاق والعدل.

وأقْدَمُ نصٍّ كلاسيكي في هذا المنحى النظري هو **تاريخ حرب البيلوبونيز** لمؤلفه ثيوسيديدس الذي عُرِّف بكونه مثالاً للمُفكِّر "الواقعي" في تحليله العلمي للسياسات بين الدول. واعتُبِر هذا الكتاب نموذجاً أوّليّاً لتوصيف سياسة القوة التي تساوي بين الجبروت والحَقّ، وهو تاريخ أشبه بدراسةٍ للطبيعة البشرية تتّسِم بنظرة تشاؤمية طبّقها ثيوسيديدس على طبيعة العلاقات بين الدول، التي رأى الأثينيون في أيامه أنّها خالية من مفهوميّ العدل والجَوْر: "لطالما كانت القاعدة أنْ يخضع الضعيف للقوي"، كما أنّ كلّ دولة تلتزم الاهتمامَ بمصلحتها الخاصة، ومن مصلحتها، إذا ملَكَت القوة، أن تحكم وتهيمن متى أمكن لها ذلك.

وهذه النظرة التشاؤمية تجاه الطبيعة البشرية نجدها أيضاً عند مكيافيلي الذي رأى وجوب أنْ يؤخذ في الاعتبار عند وضع دستورٍ أو تشريعٍ للدولة أنّ جميع البشر خُبثاء وأنّهم سيُتيحون مَنْفَساً لخُبثهم الكامن في عقولهم حينما تسنح لهم الفرصة.

لكن بمقدور أولئك الذين يتولّون الحُكم أنْ يجعلوا البشر خيِّرين وأفاضل، وذلك بإخضاعهم للقوانين والمؤسّسات الناجحة، ولو كان ذلك بدافع الخوف.

ويقول مكيافيلي في كتابه **الأمير**: "البشرُ يسهُل إفسادهم ولا يستوثقون حتى بعُرى المحبّة، التي سُرعان ما يفصمونها حينما يكون ذلك في صالحهم. إنّما الخوف لا المحبة مدعوماً بالجزع من العقاب هو الذي يكون فعّالاً على الدوام في كبح طبائعهم".

والأخلاقُ بالنسبة إليه تخضع للسياسة، والنشاطُ السياسي يستحدث الظروفَ التي تزدهر فيها الأخلاق، ولا ضرورة في أن يعكس قانونُ الأمير أو الدولة شرعةً أخلاقية عُليا أو أن يمتثل لها. ويستتبع من ذلك نظرة مكيافيلية للعلاقات بين الأمم أو الدول حيث تستأثر كلٌّ منها بصالحها العام ومصلحتها الخاصة والعمل على تعزيزهما ولو على حساب الآخرين.

وهو يرى أنّه في ظل طموح الدول للهيمنة على بعضها بعضاً من المسموح به الانخراط في المكر والخداع تجاه الدول الأخرى من أجل تعزيز صالح الدولة.

ولذلك يعتقد ستيفن فوردي في كتابه **الواقعية الكلاسيكية** (Classical Realism) أنّ مكيافيلي هو "أشدُّ الواقعيين تطرُّفاً" إذ إنّه يُحِل الدول من جميع المسؤوليات الأخلاقية ويؤيِّد الإمبريالية المتمثِّلة في إخضاع الأمم الضعيفة من دون مبرِّر أو تحفُّظ، فيما يعتبره فريدريك مينيك "وثنياً همجياً.. لا يعرف الخوف من جهنم"، وأول شخص يكتشف الطبيعة الحقيقية للمصحلة الذاتية.

وقد ارتبط هذا التقليد الواقعي في الفكر المختص بالعلاقات الدولية وثيقاً بهوبس، الذي أصبح اسمه في نظر العديد من المُفكِّرين السياسيين رديفاً لمذهبيّ "الواقعية" و"المصلحة الذاتية للدولة" ليغدو بذلك ندّاً لمكيافيلي. وهو كشأن الأخير قد استمدّ الكثير من ثيوسيديدس في شرحه عن "حالة الفِطرة الطبيعية" الافتراضية، والتنويه بأنّ الحرب كانت بالنسبة إلى الإغريق واقعَ حياة، حيث كان على كلّ دولة ـ مدينة أنْ تُهيِّئ نفسها لهذا الحدث الحتميّ، كما شاركه النظرة التشاؤمية إزاء الطبيعة البشرية: "الخوف المتبادل قد يُبقي الأطراف بمنأى عن التصادُم لفترة من الزمن، لكن ما أنْ تلوح لهم فرصة ذات فائدة حتى يغزوا بعضهم بعضاً"، لذلك لا بُدّ من

دولة قوية مُطلَقة السُّلطة ـ "لوياثان"، كما يدعوها، بغية إزالة أسباب النزاع الداخلي وتبديد أنواع الطموح في السياسة المحلية والعالمية، وبما أنّه يرى حالة الحرب نتيجةً للطبيعة البشرية، فإنّه من دون هذه "اللوياثان" لإبقاء الدول في حالة خشية، فإنّ الأخيرة تتبنّى دائماً حالة الحرب في علاقتها مع بعضها بعضاً.

ويرى على طريقة ثيوسيديدس أنّ التنافس يجعل البشرَ يغزون من أجل الكسب، أمّا عدم الثقة بالنفس فيجعل البشرَ يغزون من أجل السلامة والأمان، فيما يجعل المجد البشرَ يغزون من أجل السُمعة والشرف.

ويُقارن هوبس، الذي عَدَّه بعض المُنظِّرين سبّاقاً في "المنفعية" الواقعية، بين العلاقات الدولية والحرب المطلقة لـ "الكُلّ في مواجهة الكُلّ"، وهي سِمة من سِمات "حالة الفِطرة الطبيعية"، حيث تُهيمن الفردانية الجامحة. ويخلُص هيدلي بول في كتابه **هوبس والفوضى الدولية** إلى أنّ كُلَّ ما قاله هوبس حول حياة الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية يمكن قراءته كتوصيفٍ لحالة الدول في علاقتها مع بعضها بعضاً.

أمّا التقليد النظري الثاني، "**النظام الأخلاقي العالمي**"، فيتّخذ مفهوماً للطبيعة البشرية أكثر تفاؤلاً وإيجابية. وهو يرتبط بـ "المثالية"، و"اليوطوبية"، و"العقلانية". ويمكن اعتباره "عالمياً" من حيث إيمانه بوجود مبادئ أخلاقية محدّدة يمكن تطبيقها على جميع القضايا. وهذه "العالمية" الأخلاقية المثالية تنص، بحسب المُنظِّر السياسي المعاصر في العلاقات الدولية مايكل والرز، على أنّ "هناك إلهاً واحداً، لذا فإنّ هناك قانوناً واحداً، وعدالة واحدة، وفهماً صحيحاً واحداً للحياة الصالحة أو المجتمع الصالح أو النظام الصالح، وخلاصاً واحداً، وعصراً واحداً لجميع البشرية".

ويتضمّن تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" في أبعاده نظريتيّ "الأمميّة" و"المجتمعانية"، تلك التي تفترض وجود قوانين أخلاقية أساسية، وبالتالي يحتضن كُلاً من أفلاطون، وأرسطو، والفلاسفة الرُّواقيين الأخلاقيين. ويؤكّد، في ظل حضور العنصر الديني، أنّ هناك مُثُلاً، وقوانين عليا، أو حقوقاً طبيعية وأخلاقية "عالمية" فوق التدبير البشري وجبَ أن تتماثل معها القوانين والاتفاقيات الوضعية، وينبغي فَهْم هذا النطاق الأخلاقي واكتشافه بقوة العقل والمنطق. ولا بُدّ للإنسان، في ظل الأهواء والمصالح الأنانية القوية، من أنْ يمنع تلك من الهيمنة على مسلكه الشخصي، وأنْ يقهر في المقابل رغباته الحيوانية الأساسية. وللإنسان فضائل فطرية متأصِّلة تنشأ عنها مطالب أخلاقية متبادلة، بما يُشكِّل نواةً لفكرة حقوق الإنسان.

والطبيعة البشرية مفطورة على الخير، وهوذا الأكويني في نظرته التفاؤلية إزاء "الطبيعة البشرية" يقول: "من الواضح أنّ هناك استعداداً طبيعياً داخل الإنسان للأفعال الخيِّرة الفاضلة". ويرى وجوب أن يساعد البشرُ بعضهم بعضاً لتحقيق إمكانيات الخير والفضيلة الكامنة في ذواتهم. وبالتالي، فإنّ الفعل الصالح ليس ذاك الذي تُحفِّزه المصلحة الذاتية بل ذاك الذي يمتثل للقانون والمبادئ الأخلاقية الفِطرية. ومن هذا المُنطلق يرى هذا التقليد انتظاماً للعلاقات بين الدول بمبادئ أخلاقية أو غيبيّة، هي بمثابة "القانون الطبيعي"، الذي يمكن أن يُعبَّر عن مُثُلِه في القانون الوضعي والدولي. ويتمثَّل العنصر العالمي الأخلاقي لدى الأكويني في مثال "القانون الطبيعي" العقلاني المُكتَشَف بالعقل السليم. والكون بأكمله محكومٌ بالقانون، ويخضع لتدبير العليّ، الذي يُوجِّهنا بواسطة القانون ويُساعدنا من خلاله على تحقيق النعمة. وثمة مبادئ في "القانون الطبيعي" تنطبق علينا نحن البشر فحسب، إنها ميولنا

الطبيعية للسعي لمعرفة الله والعيش مع البشر الآخرين بسلام ضمن مجتمع واحد، الذين هم "مهيّأون بالفطرة" للعيش فيه وتحقيق هدف وجودهم بأنْ يكونوا أفاضل. وذلك يتطلب حكومة أو دولة تصوغ القوانين والقواعد الأخلاقية التي تمكّن المواطنين من الارتقاء بفضائلهم..

وكان شيشرون قد اختصر مفهوم هذا "القانون الطبيعي" الأخلاقي العالمي بقوله الشهير: "لا يمكن أنْ تكون هناك قوانين مختلفة في روما وأثينا، أو قوانين مختلفة اليوم وغداً، بل قانونٍ دائم لا يتغيّر صالح لجميع الأمم ولجميع الأوقات، وهناك سيدٌ واحدٌ وحاكمٌ واحد، هو الله، فوق الجميع، لأنّه فاطرُ ذلك القانون، وباسطُه، والقاضي في إنفاذه".

وعلى خطى الأكويني، يرى فيتوريا أنّ "القانون الطبيعي" يمكن معرفته على نحو مستقل عن الإلهام وذلك بتحكيم العقل السليم، وهو يحاول جدّياً، كشأن جينتيلي، جعلَ مبادئ "القانون الطبيعي" عالمية بالفعل، حيث يُشدِّد هذان المفكِّران على أنّه ليس من الضروري فحسب أن يكون ثمة "قضية عادلة" للحرب بل وجبَ أيضاً أن تكون جميع "مُجريات الحرب" عادلة.

وتميّز غروتيوس في هذا التقليد بلغة سياسية احتوائية تُشدِّد على أنّ العلاقات الدولية بأكملها، بما في ذلك التهيُّؤ للحرب وإدارة مُجرياتها، هي خاضعة لحُكم القانون، بل تحديداً "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"، وذلك في زمن طغت فيه الحرب على السياسة وقوَّضت دعائمها.

و"القانون الطبيعي" لدى غروتيوس هو أيضاً ما يُمليه العقل السليم، ويُحدِّد ما يتماثل مع الطبيعة البشرية من الناحية الأخلاقية.

فعلى سبيل المثال، إنّ الأفعال المقترفة في الحرب الجائرة، سواء شُنَّت على نحو مشروع أو خلاف ذلك، هي ظالمة من الناحية الأخلاقية، وإلى الله مرجع القوانين أو الحقوق الطبيعية المستنبطة بالمنطق العقلي، وهي بحُكم طبيعتنا مُلزَمة.

و"القانون الطبيعي" هو بالنسبة إلى بوفندورف متوافقٌ مع الطبيعة البشرية ويصفه على نحو مبرّر بـ "إملاء من العقل السليم". وهو ضروري لوجودنا كبشر. وهو يفترض وجودَ نظامٍ أخلاقي عالمي، يُدين فيه البشر بواجبات تجاه بعضهم بعضاً بمجرّد واقع كونهم بشراً وخاضعين لسُلطان العلي. وعلى الرغم من التزاماتنا كمُواطنين، يرفض بوفندورف أنّ يكون النظامُ الأخلاقي محصوراً في العلاقات الداخلية للدولة وأنّه ما من عدلٍ وظلم في العلاقات بين الدول. كان هدفه اعتماد مبادئ "قانون طبيعي" تتقبلها البشرية جمعاء.

ويشارك كلٌّ من لوك وفاتيل رؤيةَ بوفندروف بأنّ الأفرادَ أحرارٌ ومتساوون في "حالة الفِطرة الطبيعية"، والمساواة هذه أخلاقية. أمّا الدول من حيث كونها "أشخاصاً معنويين" فهي في هذه الحالة متساوية على نحو مماثل.

أمّا رؤية "كَنْت" الأخلاقية العالمية فتنبعُ من مذهبه "الواجب الأخلاقي"، حيث تنبثق الأخلاقُ من تقبُّل قوانين عامة تكمن في صميمنا وتُسلِّم جدلاً بالحرية البشرية. ويؤكّد بأنّ أساس الأخلاقية هو مجرّد "معرفة بديهية" في مفاهيم العقل المحض، أو ما اصطلح على تسميته "مفاهيم الأشياء في حقيقتها".

ويجادل "كَنْت" بأنّ الدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً يمكن اعتبارها أشبه بأفرادٍ يعيشون في حالة من الفِطرة الطبيعية، تنشأ من

علاقاتهم نزاعاتٍ ومظالم متبادلة، ويقول في ذلك "يتبدّى فساد الطبيعة البشرية من دون قناع في العلاقات غير المُقيَّدة الحاصلة بين مختلف الأمم"، التي يتعذّر عليها بالتالي الإنضمام في دولة عالمية واحدة".

ومن وجهة نظر "كَنْت" ترتبط السياسة والأخلاق وثيقاً، ويرى بوضوح أنّ الأولى تخضع للأخيرة، حيث يملك الجميع فَهْماً حَدْسِياً لِمَا يُشكِّل مَسلَكاً أخلاقياً. والسياسي الأخلاقي هو ذلك الذي يُسهِّلُ تطوُّرَ التاريخ نحو إحراز الارتقاء بشعبٍ مثقَّفٍ أخلاقياً وعالمٍ تتّسِم فيه العلاقات بين الشعوب بالسلام لا بالنزاع. ولهذا يرى "كَنْت" أنّ على السياسيين "أنْ يجثوا على رِكَابهم أمام الحق".

وبحسب باوتشر، تبدو المقدِّمة المنطقية لتقليد "النظام الأخلاقي العالمي"، الذي يُشدِّد على المبادئ العامة لصوابية أفعال الدولة لا على المصلحة الذاتية، على هذا النحو: "بغض النظر عمّا تقوم به الدولُ وما يُفكّر به قادة الدول، ثمة مسارٌ أخلاقي صائبٌ للفعل مستقلٌ عن المصالح الفردية ورغبات الدولة".

ومن مجتمعانية الأكويني الغيّبية إلى فردانية بوفندورف الذاتية، سعى المُنظِّرون إلى تناول مبادئ "القانون الطبيعي" والحقوق الطبيعية الجليّة، وطرحها كقوانين عالمية توجيهية يخضع لها جميع البشر.

التقليدُ الثالث، أيّ "**المنطق التاريخي**"، كان محاولة لاستحداث وحدة أو تركيبة تدمج العناصر الإيجابية في التقليدين السابقين المتضادين في وجهة نظرٍ جديدة، تُشدِّد على تطوُّر الطبيعة البشرية ضمن المجتمعات في مسارها التاريخي. وتمثَّلت المشكلة التي تعيَّنَ حلّها في السؤال التالي: كيف يمكن الأفعال العقلانية

للدولة أنْ تفلِتْ من الإلحاح المباشر للمصلحة الذاتية والمنفعة، وأنْ تتجنّب في الوقت ذاته الامتثال للمبادئ المجرّدة التي تبقى في عليائها فوق المصالح والطموحات الوطنية من دون أنْ تعكسها؟ وتعيَّنَ أن تكون الإجابة صياغةً لمعيارٍ هو في آنٍ غير منغمسٍ في المصالح الآنية للدولة، وغير منفصلٍ عنها كلّياً، فوُجِدَ في المسار التاريخي بحد ذاته وفي تاريخ ارتباطات الدول في ما بينها. ولا بُد لهذا المعيار التاريخاني الذي يجمع، بحسب روسو، المصلحة والعدالة معاً، أنْ يكون عامّاً بألاَّ يكون متجذِّراً في آنية الحاضر حيث يبقى في طور التشكُّل مع مجرى التاريخ، لكنّه لا يصل في عموميّته إلى حد التجريد بما يفرض التسليم جدلاً بمجموعة مبادئ موجودة مسبقاً يتعيّن على القانون الدولي الامتثال لها. وقد ركّز هيغل في هذا الخصوص على إظهار المسار التاريخي الذي تتمكّن عبره الدولة من تطوير عاداتها، وقوانينها، ومؤسّساتها، ودستورها.

ومُنظِّرو هذا التقليد الثالث "تاريخانيون" إذ إنّهم يعزون القواعد الأخلاقية إلى الظروف السائدة تاريخياً. فنجد هيغل وماركس يُجادلان بأنّ قواعد الأخلاقية السائدة هي وليدة الأزمان التي تقفُ وراء نشأتها. والطبيعة البشرية في هذا التقليد إنّما تتطوّر ضمن المسار التاريخي، تبدأ مع الفِطرة الطبيعية الأساسية وتصل تدريجياً إلى أعلى درجات "التميُّز والتنظيم" في سياق جماعة. فالمجتمع، بحسب والزر، يستحدث "الأخلاقية الكثيفة" التي تمنح معنى وتوجيهاً لحياة الإنسان. ووفقاً لهيغل، كلّ شخصٍ هو "طفل أوانه" ووجبَ أن يُدرِك نفسَه على هذا النحو، حتى إنّ الأخلاق انتقلت إلى الفرد كإنجازٍ ذاتي للأجيال الماضية والحاضرة، وتتبدّى في قوة القانون.

وفيما يجد روسو أنّ الطبيعة البشرية تتكيَّف بالسياسة، لأنّها مِطواعة، وأنّ المسار التاريخي يعمل على الإمكانيات المحدودة

فيها، يخلُص بورك إلى أنّ "الظروف هي التي تجعل كلَّ مخطّطٍ مدني وسياسي ذا فائدة أو ضرر للبشرية"، وأنّ المبادئ والقواعد التي تُوجِّه السلوك يمكن تمييزها في المسار التاريخي بحد ذاته، أيّ المسار الذي انبثقت منه والذي تشكّلت فيه سِماتُنا الفردية والوطنية.

كما أنّ الواجب الأخلاقي والمعايير الأخلاقية هي بالنسبة إلى هيغل، بمنأى عن الظروف التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي تتطوّر من ناحيتها، لا تعدو كونها تجريدات، إنّما تنشأ عمليّاً في ما يتصل بنشاطات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، في حين إنّ معايير السلوك في العلاقات بين الدول هي، كشأن الدستور الداخلي للدولة، متطوِّرة تاريخياً.

وقد رأى كلّ من هيغل وماركس في التاريخ تجلّياً تدريجياً للحرّية في العالم. فكِلاهما "داعٍ للتاريخانية" ويؤمن بأنّ المسار التاريخي الذي تتبدّى فيه مراحلُ إحراز الحرّية لا يكشف طبيعةً عالمية واحدة بل طبائعَ متغيِّرة أنشأتها الظروف التاريخية.

وفيما خلُصَ ماركس إلى أنّ التاريخ بأكمله كان تاريخاً للصراع الطبقي وأنّ الإنسان لم يحقّق إنسانيته إلاّ عبر المسار التاريخي فحسب بعد أنْ كان بدائياً، اعتبر أنّ الإنجاز الأكبر لهيغل تمثّل في استيعاب تطوُّر الإنسان كمسارٍ تقدُّمي، ووجد أنّ هيغل بذلك "يستعب طبيعةَ العمل ويتفهّم الإنسانَ الموضوعي، الأصيل والفعلي، كنتيجةٍ لعملهِ الخاص".

وفي ظل ما يُشبه النهضة في النظرية السياسية للعلاقات الدولية، يفترض مؤلِّفُ هذا الكتاب في خُلاصةٍ لنقاشه الفلسفي المُستفيض أنّ الأفكارَ المتمحورة حول تقليد "المنطق التاريخي"، وإنْ اتّسمت بسِمات "ما بعد الحداثة"، قد "تخلّلت مُجمَلَ نسيجِ النظرية

السياسية للعلاقات الدولية"، ولو أنّها لا تنفك تتعايش، أو بالأحرى، تتنافس مع الأفكار المرتبطة بتقليديّ "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي".

وفيما تتخذ هذه الجدلية بين "العالمية" و"التخصيصية" بُعداً دولياً، أو حتى بُعداً أخلاقياً دولياً، يبقى الحضورُ المثالي قوياً، حيث يؤكد باوتشر أنّ الغاية المثُلى التي ينشدها العديدُ من المُنظِّرين السياسيين للعلاقات الدولية، سواء من الناحية الأُممية أو المجتمعانية، هي توسيعٌ للمجتمع الأخلاقي ليشمل البشرية جمعاء بما يُرسي درجةً محدّدة من العالمية مع السعي في آنٍ إلى الحفاظ على احترام الهويّات التخصيصية المختلفة. ويبقى الجدلُ دائراً حول السُبُل أو الآلية التي يجري من خلالها هذا التوسيع، أو بحسب تعبير والزر، كيف يمكن العالمية "الرقيقة" أنْ تتطوّر من التخصيصية "الكثيفة"، أو بعبارة أخرى، الأخلاقية "الكثيفة" للمجتمعات التخصيصية وبُعدها التاريخاني. وفي النهاية، أيّاً يكن تنظيرُ فلاسفة العلاقات الدولية في هذا الخصوص، وأيّاً تكن الضغوطُ التاريخية المتغيّرة التي تُرخي بظلّها عليه، فإنّ "أولئك الذين ينظرون إلى العالمِ بعقلانية، يتبدَّى لهم العالمُ عقلانياً في المقابل".

رائد القاقون

مقـدمـة

1

خصائص النظرية السياسية للعلاقات الدولية

ثمة تزايدٌ كبير في عدد المقرَّرات الدراسيّة المخصّصة لنظرية العلاقات الدولية، وارتفاعٌ في الطلب عليها من قِبل الطلاب، وذلك تحت إشراف أقسام العلوم السياسية والعلاقات الدولية في الجامعات. ويستند العديد من تلك المقرَّرات إلى آراء مفكّرين سياسيين كلاسيكيين ومتخصصين بالعلاقات السياسية، ومع ذلك ما من نصٍ متوافر لهؤلاء الطلاب كي يألفوا من خلاله تفاصيلَ تلك النظريات. وفي هذا الخصوص، يُعتبر كتاب **فلسفة العلاقات الدولية: دراسة في تاريخ الفكر** (*The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought*) لمؤلفه ف. باركينسون[(1)] (F. Parkinson) كثيرَ الإسهاب، وسطحياً جداً، ولو أنّه مثيرٌ للاهتمام من ناحية كونه فهرساً بكلّ ذي قولٍ، على أيّ مستوى كان، في القضايا الأساسية لهذا الاختصاص، وما قاله تفصيلاً، وأين ومتى جرى ذلك. وتُركّز دراسة حديثة بشكل أكثر دقة على الفلاسفة الرئيسيين في النظرية السياسية، مقترحة أنّه لا يمكن تمييز النظرية الدولية عن النظرية السياسية، بل إنّ الأولى هي استمرارية للأخيرة. وتتناول الدراسة بشكلٍ أساسي النصوصَ الكلاسيكية القانونية التقليدية للمُنظّرين

السياسيين، وما إذا كان لديهم من قولٍ صريح أو مهم حول نظرية العلاقات الدولية[2] والنصوص القانونية التقليدية التي لا تُشكّل دائماً المكانَ الأمثل للبحث عمّا قاله المنظّرون الكبارُ في هذا الخصوص. فكتاب **النواميس** (*Laws*) لأفلاطون (Plato) و *De cive* لتوماس هوبس (Thomas Hobbes)، على سبيل المثال، أضافا الكثير إلى ما حاول هذان الفيلسوفان قوله عن العلاقات الدولية في كتابهما السابقين **الجمهورية** (*The Republic*) و**لوثيان** .(*Leviathan*) كما أنّ النصوص القانونية التقليدية تستبعد أيضاً فلاسفة كان لهم دورٌ كبير في تعزيز فهمنا لقضايا العلاقات الدولية. ومن بين هؤلاء الكتّاب: فيتوريا (Vitoria)، وغروتيوس (Grotius)، وفاتيل (Vattel)، وبوفندورف (Pufendorf)، وكذلك ثيوسيديدس (Thucydides)، الذي لا يُعتبر فيلسوفاً بكلّ معنى الكلمة، لكنّه مع ذلك يملك فلسفة يتخلّلها العنصرُ غير الأفلاطوني (non-Platonic) في الفلسفة اليونانية. ولهذا السبب، يأتي ثيوسيديدس في مصاف مكيافيلي (Machiavelli) وبورك (Burke)، اللذين أُشْبِعَت اهتماماتُهما العمليّة بمبادئ التفسير الفلسفي.

نظرية العلاقات الدولية والنظرية السياسية للعلاقات الدولية

كان من شأن نظريات العلاقات الدولية، التي هيّمنت بنزعتيّها السلوكية (behaviouralist) والمناهضة للسلوكية (anti-behaviouralist) على الاختصاص الأكاديمي الفرعي لنحو ستين عاماً، أن رفضت بإمعان النظرية السياسية في محاولة لإرساء صدقيتها الثقافية. وعلى الرغم من خضوعها لضغوط مماثلة، رفضت النظرية الدولية الخيار التي أخذته النظرية السياسية في تعريف نفسها من ناحية ماضيها العريق وفوّتت فرصة إرساء دعائمها برسوخ على أسس فلسفية متينة. ومن المفارقة أنّ "المدرسة الإنجليزية" الّتي مثّلها في مارتن وايت

(Martin Wight) وهيدلي بول (Hedley Bull)، بدل أن تُعزِّز الإرث الثقافي قامت بتقويضه عبر إخفاقها في توظيف معايير مُميِّزة للتفريق بين الإسهامات الفلسفية الأصيلة والأخرى الجدليّة. والتأكيد على "علم التصنيف" قد صرف النظر عن جودة النقاش، وباتت مصطلحات مثل "هوبسيّ" (Hobbesian)، و"غروتيوسيّ" (Grotian)، و"كنتيّ"(*) (Kantian) رديفاً لمواقف محدّدة لا لنقاشات فلسفية.

أخذت الاختصاصات الأكاديمية الفرعية للنظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية، ضمن اختصاص "العلوم السياسية" في القرن العشرين، منحى منفصلاً. فالعلاقات الدولية، فضلاً عن ممارسيها ذوي التوجيه النظري، قد أعلنت استقلالها من جانبٍ واحد بغية ترسيخ صدقيتها كنشاطٍ أكاديمي جدير وملائم من النواحي العملانية. وساد اعتقاد بأنّ النظرية السياسية، بمفهومها التقليدي، ونظرية العلاقات الدولية تُمثلان عالمين بحثيين متباينين[3] . وثمة ثلاثة أمثلة من الفترة التي تلت عام 1945 أظهرت ثلاثة ميول في عملية التمييز أو التفريق التفاضلي. المثال الأول هو تهجُّم دايفد إيستون (David Easton) على النظرية السياسية التقليدية، وإعادة تعريفه لهذا المصطلح لكي يشير إلى صياغة الفرضيات للاختبار التجريبي على العلاقات الدولية أيضاً. أمّا كينيث والتز (Kenneth N. Waltz)، الأكثر تعاطفاً مع النظرية السياسية الكلاسيكية، فقد لفتَ على نحو صائب إلى مصطلح "النظرية الذي يُستخدم على نحو ضعيف وسط المتخصّصين بالعلاقات الدولية، ليُشير على الأغلب إلى أيّ عمل يرقى فوق الوصف العادي ويتضمّن شيئاً من التحليل. ونادراً ما أشار

(*) نسبة إلى المفكّرين الكبار هوبس وغروتيوس وكنت (Kant) (المترجم).

إلى "عملٍ يُلاقي معايير فلسفة العلم"[4] . حيث إن المعيار الذي يُحدِّد ما يُشكِّل نظرية صالحة يَشِي بإعتقادٍ سائدٍ وسط منظِّري العلاقات الدولية بأنّ التفسيرَ الواضح وجبَ أن يهدف إلى مقاربة إنجازات العلوم الطبيعية. وهذا لا يعني أنّ والتز يؤيد نموذج التفسير بالترابط الجوهري أو القانوني (covering-law)، الذي يسعى إلى إرساء روابط ثابتة أو محتملة بوتيرة متكرّرة. فالنظريات، من وجهة نظر والتز، تهدف إلى تفسير سبب إحراز الروابط أو القوانين. وهذا مفهوم للنظرية يتماشى مع العلوم الاجتماعية، وعلى الأخص علم الاقتصاد، "أكثر منه مع النظرية السياسية التقليدية، التي تختص بالتفسير الفلسفي أكثر من الشرح النظري"[5] .

تبدّى تعزيز الانقسام بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية تحديداً في أعمال مارتن وايت، عميد المدرسة الإنجليزية، الذي كان، على عكس والتز، معارضاً بشدة للنزعة السلوكية. وجادَلَ بأنّ النظرية السياسية مستغرقة بشكلٍ أساسي في التمحور فكرياً حول الدولة، في حين إنّ النظرية الدولية تهتم بالمجتمع الدولي للأمم. ورأى على نحو جدلي بأنّ النظرية السياسية كانت تقدُّمية من ناحية اهتمامها بالحياة الصالحة، وطوّر مفردات ملائمة تماماً لجهود التعامل مع التحكّم بالحياة الاجتماعية. ووصفَ النظرية الدولية، على نحو جدلي مماثل، بكونها غير تقدُّمية لأنّ موضوعها الأساسي يهتم ببقاء الدولة في سياق التكرار والاستمرار. وحينما تُفهَم نظرية العلاقات الدولية من هذا المنطلق، عندئذ ما من مصدرٍ لصياغة النظرية في العلاقات الدولية يُماثل النصوص الكلاسيكية في النظرية السياسية[6] . وباستخدامه مثل هذا التعريف الشرطي الضيق للنظرية السياسية، حرَمَ وايت النظرية الدولية من مصدرٍ غني للحوافز. وشكى واقعَ أنّ ما كانت تُمثله النظرية الدولية إنّما هو مستخلص من مجموعة متنوعة

من المصادر المتناثرة هنا وهناك. ويخبرنا وايت أن "النظرية الدولية يمكن تمييزها بحضورها الباهت، والغامض وحتى المجزّأ تارة على حافة أو هامش الفلسفة السياسية وطوّراً ضمن نطاق القانون الدولي[7] . وعلى الرغم من إعلانه بأنّ القانون الدولي يُقارب الفلسفة لا العلوم الطبيعية، انخرط وايت في نشاط بدا كعلم إحياءٍ سابقٍ للداروينية أكثر منه فلسفة. وبعدما حدّد شرطياً "جنسَ" النظرية الدولية النادر، عكفَ على تصنيف "أنواعه" و"أنواعه الفرعية". ووصف وايت مغامرتَه في عالم النظرية بأنّها "تجربةٌ في التصنيف، وعلم النماذج... واستطلاعٌ للاستمرارية والتجدُّد، ودراسةٌ في تجانس الفكرَ السياسي: مقدمتها المنطقية هي أنّ الأفكار السياسية لا تتغير كثيراً، ونطاق هذه الأفكار محدود"[8] .

كان من شأن نمطٍ ثانٍ من النظرية المناهضة للنزعة للسلوكية في العلاقات الدولية أن جعلت هذا الاختصاص الأكاديمي الفرعي نوعاً من التوفيق مع النظرية السياسية. فمن بين مجموعة واسعة من المحاولات المتكلّفة القصيرة الأجل لإعادة توجيه الاختصاص نظرياً، ينبثقُ نشاطُ بناء النماذج، أو وجهات النظر، لتعمل كأدوات تحليلية في تفسير العلاقات الدولية. حيث إنّ وجهات نظر المدرسة "الواقعية" (Realism) تؤكد على القوة والأمن، و"التعدُّدية" (Pluralism)، وتركز على العلاقات الدولية المعتمدة على بعضها بعضاً عبر الحدود، بالإضافة إلى تركيزها على "البنيوية" (Structuralism) ومواضيعها المحورية المتعلّقة بالهيمنة والاعتماد، وبهذا تكون قد وفَّرت أُطراً نظرية جاهزة يمكن تنقيحها وتطبيقها على تفسير علمي اجتماعي حيادي (value-free) ما بعد سلوكي[9] (post-behavioural) . ويُجادل ميرفن فروست (Mervyn Frost) بأنّ جميع المقاربات البارزة، بما فيها المقاربة المسمّاة "كلاسيكية" لكلّ من

وايت، وبول، وجون فنسينت (John Vincent) وآخرين، تمنح أولوية إبستيمولوجية (معرفية) للوقائع. وهذا ما يُطلق عليه انحياز نحو "التفسير الموضوعي" في الاختصاص الأكاديمي الفرعي، وهو السبب الرئيسي وراء إهمال النظرية السياسية المعيارية (normative political theory) إلى حدٍ كبير[10]. والنتيجة هي، بحسب تعبير كريس براون (Chris Brown)، "مفهوم محدود ينقصه التنظير (undertheorised) للعلاقات الدولية"[11]. إذ يرى وجوب إدراج العلاقات الدولية في المشروع الأشمل للنظرية الاجتماعية والسياسية. ويبدو جلياً الإقرار المتنامي بالحاجة إلى إجراء موافقة ما. ويرفض سكوت بورتشيل (Scott Burchill)، على سبيل المثال، الحاجة إلى نظرية علاقات دولية مستقلة لأنّ هذا الاختصاص ليس متبايناً من الناحية التحليلية عن النظرية الاجتماعية والسياسية، وذهب هوارد وليامز (Howard Williams) إلى حد اعتبار أنّ "دراسةَ النظرية السياسية هي من نواحٍ عدة دراسةُ العلاقات الدولية"[12].

كان ثمة فرصٌ حينما تسنّى للمرء توقُّع انبثاق نظرية سياسية للعلاقات الدولية. ووفَّرت إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر، وحربُ البوير (Boer War)، والحربان العالميتان، وحربُ الفيتنام نقاطاً تقاربت عندها الاختصاصات الأكاديمية الفرعية، لكن ليس إلى حدٍ كبير بحيث بقيت في ظلِ خطرِ التفكُّك بفعل التمييز المبتَدَع بين نظريتي السياسة المحلية والأخرى الدولية. وأبدى الفلاسفة ت. هـ. غرين (T. H. Green) وبرنارد بوسانكيه (Bernard Bosanquet)، وبرتراند راسل (Bertrand Russell)، وجون ديوي (John Dewey)، وجورج سانتايانا (George Santayana)، و ر. ج. كولينغوود (R. G. Collingwood)، وعالمُ الاجتماع ل. ت. هوبهاوس (L. T. Hobhouse)، وعالمُ الاقتصاد ج. أ. هوبسون (J. A. Hobson)، ومؤرخُ الفكر السياسي إرنست باركر (Ernest Barker)، والكاتبُ

الكلاسيكي غيلبرت موراي (Gilbert Murray) اهتماماً شديداً في النظرية السياسية للعلاقات الدولية. وقدّموا إسهاماتٍ كبيرة في هذه النظرية وأثاروا جدالاً محموماً حولها. وفيما لم يتوقف المنظّرون السياسيون عن إبداء قلقهم إزاء العالم المتغيِّر الذي يعيشون فيه والتنبُّه بشدة إلى المسائل التي يُثيرها نظامٌ أو مجموعةٌ من دولٍ سيادية، فإنّهم لم ينجحوا أبداً في إحداث أيّ تأثير ذي شأن من ناحية صوغ الاختصاص الأكاديمي الفرعي للعلاقات الدولية. وطوّر منظّرو العلاقات الدولية مفرداتهم ومفاهيمَهم الخاصة، غير مُبالين باقتراحات بعض أكثر الفلاسفة السياسيين أهمية في القرن العشرين.

لكن ما هي الظروف الرئيسية التي جعلت العلاقات الدولية اختصاصاً أكاديمياً فرعياً غيرَ متقبِّل (unreceptive) للنظرية السياسية التي تلعب دوراً كبيراً في سياق تطوُّره؟ وقد كان هذان الاختصاصان الأكاديميان الفرعيان عرضة لضغوط عديدة مماثلة في بداية تشكُّلهما. وقد انبثقا تحت كنف القانون والتاريخ على السواء، فيما سعيا إلى التميُّز عن هذين الأخيرين بصفتهما مَنْحَيين مُكَمِّلين لاختصاص العلوم السياسية الناشئ. وتجد النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية مبرّراً لنفسيهما من ناحية صلتهما العمليّة، في التماشي مع الطبيعة العمليّة جداً للموضوع البحثي الرئيسي للعلوم السياسية. ومن أجل تجنُّب التهمة التي غالباً ما تُوجَّه إلى اختصاص العلوم السياسية عموماً، لا سيّما من قِبل كتّاب أمثال سيلي (Seeley)، والتي مفادها أنّ العلوم السياسية بمفهومها التاريخي لا تعدو كونها محض تجريبية، وجمعاً غير مُجدٍ ثقافياً للحقائق، سعت النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية على السواء إلى ترسيخ صدقيتيهما الفلسفية. إنّ النظرية السياسية منذ نشأتها مطلع القرن العشرين، تُعرِّف نفسَها انطلاقاً من منظور ماضيها، ولتعكسَ إلى حدٍ ما أصولَها

الاختصاصية، وكذلك أيضاً هيمنة المثالية الفلسفية، التي تُجادل بأنّ الفلسفة بحد ذاتها يتعذّر تمييزها عن تاريخ الفلسفة. وأرست النظريةُ السياسية نصوصاً قانونية إسنادية (canon of texts) لتكون بمثابة مرجع. وهيمنة "الوضعيّة" ضمن اختصاص العلوم السياسية في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، بتفضيلها المعرفة الاستقرائيّة (inductive) والاستنباطيّة (deductive) ـ أي المراقبة التجريبية والبيانات التحليلية - على مفهوم القِيَم، والتشديد على تحليل واللغة العادية وتفسيرها اللذين روَّجَ لهما في الفلسفة كلّ من فتغينشتاين (Wittgenstien) وأوستن (Austin)، واللذين قادا إلى اضمحلال النظرية السياسية المعيارية في خمسينات القرن الماضي. وفيما لمْ يَصِل الصبرُ إلى حد النفاد، كان إعلانُ لاسليت (Laslett) موتَ النظرية السياسية في العام 1956، وإعلانُ شتراوس (Strauss) أنّ كيانَ هذه النظرية هو في حالة انحلال في العام 1959، بمثابة أعراض تُنبئ بقُرب زوال النظرية السياسية[13]. وصمدت "أسطورة التقليد النظري"، كما يُطلق عليها أحياناً، وأثبتت مدى تكيُّفها اللافت مع النقد. وفيما استوفت الفلسفة الوضعية المنطقية حقَها من الفلسفة السياسية المعيارية فإنّها لم تنجح في زحزحة النصوص المُعتَبرة في تاريخ الفكر السياسي عن موقعها المركزي في اختصاص العلوم السياسية الأكاديمية[14]. وعلى الرغم من التهمة التي أطلقها دايفد إيستون (David Easton) وأتباعُه بأنّ اعتماد النظرية السياسية على الفكر الكلاسيكي قد بات لا فائدة منه الآن، باستثناء وضع الفرضيات التي يمكن اختبارها تجريبياً، فإنّ كلاً من ليو شتراوس (Leo Strauss)، وشيلدون ولين (Sheldon Wolin)، وحنة أرندت (Hanna Arendt)، وإيريك فوغلين (Eric Vögelin)، وأيزايا برلين (Isaiah Berlin)، وجون بلاميناتز (John Plamenatz) قد استندوا بشدة إلى مفكّرين سابقين بغية إثبات وجهات نظر سياسية معاصرة.

فهنا ليس المكان الذي بسوعنا أن نُظهِر فيه كيف وُضِعَ معيارُ "النصوص القانونية" المُعتَبرة في النظرية السياسية في بريطانيا العظمى وأمريكا خلال العقود الأولى للقرن العشرين، استجابة لتزايد أعداد الطلاب والحاجة إلى تثقيف القادة المستقبليين بالمسائل المدنيّة والسياسية. وعلى عكس النظرية السياسية، اصطفّت نظرية العلاقات الدولية إلى جانب القانون، وعلى الأخص القانون الدولي. وأوجدت الحرب العالمية الأولى دافعاً كبيراً لفهم ظروف السلام العالمي واستطلاع معاني إرسائه والحفاظ عليه. وشكّل تحسينُ ظروفِ البشرية بواسطة "الدراسة العلمية" (أيّ الدراسة البحثيّة الأكاديمية والمنهجيّة)، وتطبيقُ المناهج العلمية على المشكلات الاجتماعية، الأهدافَ الرئيسية لهذا الاختصاص الفرعي. وكان من شأن الإرتياحِ الذي أعقبَ إنشاء عصبة الأمم والإجماعِ الذي أحاط بفكرة "التدويل" (Internationalism) الليبرالي (أو "الدُولانيّة الليبرالية") (Liberal Internationalism) خلال عشرينات القرن الماضي أنْ ولَّدَ اعتقاداً شائعاً بأنّ المنطقَ العقلي والعقلانية (Rationalism)، في ظل ظروف ملائمة، قد يؤدّيان إلى تشارُك قِيَم الديمقراطيات الليبرالية (Liberal Democracies) التي تتبدّى واضحة في الاتفاقيات الدولية لتعزيزِ انسجام المصالح المشتركة وإرساءِ سلامٍ وأمنٍ دائمين. واستندَ مثلُ هذا الاعتقاد القوي بقوة وفعالية تحكيم العقلِ إلى اعتقادٍ آخر مفاده أنّ التثقيف في الشؤون الدولية قد يُفضي إلى تقدُّم في الفهم والتعاون العالميين. وتزامناً مع إنشاء كرسيّين جامعيّين مختصّين في أبيريسويث(*) (Aberystwyth) من قِبل دايفد دايفس (David Davies) في عام 1919 وفي لندن من قِبل كاسل تراستيز (Cassel Trustees) في

(*) جامعة بريطانية في مقاطعة ويلز (المترجم).

عام 1923، فبرزت محاولةٌ هادفة لوضع معيار لنصوص قانونية كلاسيكية تتعلّق بأصول "قانون الأمم" (Law of Nations) وتطوُّره. وفي مشروع النشر الأكثر طموحاً وأهمية في تاريخ الفكر المختص بالعلاقات الدولية، انبرت "مؤسّسة كارنيغي Carnegie في واشنطن" لإعادة نشر عددٍ كبير من النصوص باللغة اللاتينية وباللغات العامية، مع ترجمة لها باللغة الإنجليزية، من أجل جعل المعرفة التي تشتمل عليها متاحة بسهولة للباحثين ومتوافرة على نحو واسع لعامة الناس المهتمين في جميع دول العالم. وتحت رعاية "مؤسّسة كارنيغي للسلام الدولي"، تمّ نشرُ أعمالَ كلٍّ من أيالا (Ayala)، وبيلي (Belli)، وباينرشويك (Bynershoek)، وجينتيلي (Gentili)، وغروتيوس (Grotius)، وليغنانو (Legnano)، وبوفندورف (Pufendrof)، وراشيل (Rachel)، وسواريز (Suárez)، وتكستور (Textor)، وفاتيل (Vattel)، وفيتوريا، وويتون (Wheaton)، وولف (Wolff)، وزوتشي (Zouche).

ومن المُلفت أنّ هذا التقليدَ المفترض لم يحظَ بأهمية أساسية لدى منظِّري العلاقات الدولية. وكان من شأن انهيار سوق الأوراق المالية "وول ستريت" في العام 1929، والغزو الياباني لمنشوريا (Manchuria) في عام 1931، ووصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا عام 1933، وانسحاب اليابان وألمانيا من "عصبة الأمم" في عام 1935، والغزو الإيطالي لبلاد الحبشة في عام 1935 أن أكّدت وجهة نظر المتشكّكين بأنّ الإيمان بقدرة العقل البشري على إنقاذ السلام العالمي كان في غير محله. وبثَّ مثلُ هذا التحرُّر من الوهم واقعيةً جديدة في مفاهيم العلاقات الدولية[15]. ومن المفارقة أنّ أستاذَ (الرئيس الأميركي الأسبق) وودرو ويلسون (Woodro Wilson) في العلوم السياسية الدولية لدى "كلية ويلز الجامعية" في أبريسويث التي

كانت مسؤولة عن شن الهجوم الأكثر شهرة وضراوة على "التدويل الليبرالي" الذي انتهجه ويلسون، أو "اليوطوبية" (Utopianism) أو الطوباوية المثالية كما أطلق عليها إي أ. كار (E. H. Carr). وجادل الأخير بأنّ البحث اليوطوباوي عن معيار للأخلاقيات خارج السياسة تخضع له الأخيرة امتثالاً كان "محكوماً عليه بالإحباط". واعتبر أنّه كان من الخطأ الدمج بين الانسجام العالمي للمصالح ومصالح كلّ دولة. وسياسة "عدم التدخُّل" أو "دَعْهُ يعمل" (*Laissez-faire*) في السوق الداخلية والعلاقات الدولية حيث كانتا على حد السواء بمثابة نعيم للقوي، وخلاف ذلك للضعيف اقتصادياً: "إنّ تحكّمَ الدولة، سواءً على هيئة تشريع حمائي أو تعريفات حمائية، وذلك سلاحُ الدفاع عن النفس يُحفّزه الضعفُ الاقتصادي. إنّ صدامَ المصالحِ حقيقيٌّ وحتميّ"[16].

في خلال الفترة التي تلت عام 1945، أبدى الكتّاب المهتمون بالنظرية السياسية للعلاقات الدولية ارتياحَهم لتأييد مقولة مارتن وايت باستثناء كتاب **تاريخ حرب البيلوبونيز** (*History of the Peloponnesian War*) للمفكّر الإغريقي ثيوسيديدس، وهو ليس من أعمال الفلسفة على الإطلاق، لا يوجد نصوصٌ كلاسيكية في فلسفة العلاقات الدولية. حتى إنّ أندرو لينكلايتر (Andrew Linklater)، الذي قام بجهدٍ كبير لإعادة إحياء الاهتمام ببعض المفكّرين الكلاسيكيين، رسمَ حداً فاصلاً بين النظرية السياسية للعلاقات الدولية والنظرية السياسية بافتراضه أنّ الأولى تتناول مسائل لا تأخذها الأخيرة في الحسبان. فالنظرية السياسية الدولية تُسائل عن مدى شرعيّة تقسيم البشرية إلى دول، وكذلك الأولوية المفترَضة للإيفاء بالالتزامات الخاصة بالدولة لا بتلك المتعلّقة بالإنسانية. لكنّ ذلك يُشكّل تعريفاً شرطياً، كشأن تعريف وايت بأنّ النظرية السياسية هي تنظيرٌ فكري في المسائل

الداخلية للدولة في حين إنّ النظرية الدولية هي تنظيرٌ فكري في العلاقات ما بين الدول.

وهذا لا يعني أنّ المُنظّرين السياسيين للعلاقات الدولية يرون عدمَ وجودِ إرثٍ في تاريخ الفكر خاص بالعلاقات الدولية. في الواقع، فهم يؤمنون بأنّ هناك إرثاً هاماً موزّعاً في حنايا مجموعة متنوّعة من الأعمال الأدبية. وكان للتردُّد في الاعتراف بتراث قانوني لتلك النصوص المُعتَبرة عاقبةٌ باعثة على الندم. وأنا أدعو هذه العاقبة بـ "المساواتية الثقافية" (intellectual egalitarianism). وحيث إنّ نظرية العلاقات الدولية تُعرَّف بداية بصفتها كياناً نادراً جداً بل وخجولاً، فكلّ مَنْ يتّسِم بأيّ درجة كانت من الشهرة في أي حقلٍ من حقول الإنجاز حدَثَ أنّه قال شيئاً حول هذا الموضوع له الحقُّ حتماً كي يُسْمِع صوته. وتأتي جودة التنظير في المحل الثاني بعد واقع التنظير. والحاجة الجليّة إلى توسيع التراث القانوني للنظرية السياسية الكلاسيكية التقليدية لكي يشمل مُنظّرين دوليين قد تحوّلت إلى فشلٍ في تطبيق معايير نوعيّة ملائمة في محاولة التمييز بين مَنْ ينبغي إدراجه في هذا التراث ومَنْ لا ينبغي.

وممّن استُنِدَ إليه في هذا الخصوص، إلى جانب فلاسفة سياسيين كبارٍ أمثال هوبس، وروسو (Rousseau)، وهيغل (Hegel)، فقهاءُ القانون الدولي غروتيوس، وبوفندورف، وفاتيل، ومُفكّرون جدليون أمثال كوبدن (Cobden)، وبرايت (Bright)، وهوبسون، وكتّابٌ متميّزون على غرار تولستوي (Tolstoy) وويلز (Wells)، وهَكسلي (Huxley)، فضلاً عن رجال دولة عظام أمثل لينكولن (Lincoln)، وبسمارك (Bismarck)، وغلادستون (Gladstone)، وتشرتشل (Churchill). وفيما يحق للجميع في عالم السياسة العمليّة، بما فيها مسائل العدالة الدولية، أن يُسمِع صوته، فإنّه من

الناحية النظرية لتلك المسائل، بغض النظر عن انزعاج مفكّري ما بعد الحداثة إزاء حالات الصمت، قد لا يكون لبعض الأصوات ما هو ذو أهمية لكي تقوله. إنّما أولئك المفكّرون الذين كانوا قادرين على أن يروا في الأحداث الانتقالية مسائلَ ناشئة فحسب، وقاموا بتفسيرها ومعالجتها عند مستوى من التكلُّف، ولو كان تكلُّفاً حيوياً، ورؤيوياً، ومتطلّباً من الناحية الثقافية، هم الذين لهم الحق الشرعي لكي يكونوا في عداد المُنظّرين السياسيين للعلاقات الدولية. وهناك العديد من مستويات البحث الدراسي الأخرى، بعضها نظريّ، يمكن من خلاله الحديث عن العلاقات الدولية، لكنّ الادّعاءَ بأنّ جميعَ هذه المستويات فلسفيّ أو يرتقي إلى منزلة النظرية السياسية للعلاقات الدولية إنما هو شيء مضرّ جداً بهذا الاختصاص الأكاديمي ويُدينه لاشتماله دائماً، ضمن نصوصه القانونية، على ما هو متوسط وضعيف إلى جانب ما هو أصلي ومهم. وحتى أفضل الدراسات المسحيّة والمقتطفات الأدبية تتحرّك ارتقاءً وهبوطاً ضمن هذا السياق المتصل من مستويات البحث الدراسي، لتُطبِّق ما يمكن اعتباره مبدأ "المساواتية الثقافية" [17] (Intellectual Egalitarianism). فعلى سبيل المثال، على الرغم من ادّعاء مارتن وايت بأنّ "النظرية الدولية هي الفلسفة السياسية للعلاقات الدولية"، فهو يُقدِّم لنا فهرساً تصنيفياً بكلِّ مَنْ كتبَ حول العلاقات الدولية في مشروع يصفه هيدلي بول مصيباً بمثابة تمرين لإعادة استكشاف، وجمع، وتصنيف كل ما قيل حول العلاقات الدولية عبر التاريخ[18]. والسبب وراء هذا الموقف هو الطبيعة العمليّة للغاية لهذا الاختصاص الأكاديمي، وهو ما يمكن تفهُّمه إذا ما أخذنا في الاعتبار ضخامة وحساسية المسائل المطروحة. لكن إذا أردنا أن نأخذ الاعتبارات العمليّة كمعايير تُحدِّد أيّاً من المُفكّرين يمكن إدراج أفكاره في دراسة ما، نحتاج إلى أن نكون واضحين جداً من ناحية ما نقوم به. والتأثيرُ العملي لشخصيات أمثال

فريدريك العظيم (Frederick the Great)، وستالين (Stalin)، وهتلر (Hitler)، وتشرشل، وكيسينجر (Kissinger) كانَ لا ريبَ كبيراً فيه، وما قاله هؤلاء يمنحنا رؤية متبصِّرة لسُبُل فهمهم للعالم واستبيان كيف وجَّهت تلك المفاهيمُ أفعالَهم. ومثل هذا التركيز مشروعٌ ومثيرٌ للاهتمام فعلاً، وقد يقترح بعض الدروس العمليّة. وأكثر ما يُلائمُ مثلُ هذا التركيز، بناءَ ما أُطلِقَ عليه تسمية "أنظمة المعتقد" (belief systems) في العلاقات الدولية، تلك التي تساعدنا على فهم قرارات السياسية الخارجية عند مستويات تحليل عديدة، تتعلّق بعلم النفس المعرفي (Cognitive Psychology)، والسياق الثقافي (The Cultural Text)، والأيديولوجيا السائدة (The Dominant Ideology)، أو الافتراضات والمعتقدات المتشاركة (Internationally Shared Assumption) على الصعيد الدولي. لكنّ مناصري مقاربة "أنظمة المعتقد" كانوا غير واضحين في شرح ما هو "نظام المعتقد"، وكيف يتعلّق بالفرد، وما هي علاقته بالفعل. وفي مجموعة مقالات تُسوِّغ هذه المقاربة، يرى جون ماكلين (John MacLean) ومايكل ديلون (Michael Dillon)، مثلاً، بأنّ "أنظمة المعتقد" تؤسِّس لواقعها الخاص، في حين يعتبر كل من باربرا ألين روبرتسون (Barbara Allen Robertson) ومارغوت لايت (Margot Light) أنّ ثمة واقعاً خارجياً يبقى بمنأى عن "نظام المعتقد" الذي لا يُمثله سوى على نحو منقوص. وبعبارة أخرى، نُصادف رفضاً وتأكيداً على السواء لمفهوم انقسام الفكر/ موضوع الفكر، لكن ما من مبرِّرات كافية تُوجِب تقبُّل أيّ منهما[19].

لكنّ دراسة نظرية العلاقات الدولية هي على علاقة مختلفة مع الأحداث. فبدل أن يُضيء الفكرُ على الأحداث، كما هي الحالة مع ستالين، وتشرشل، وآخرين، تُضيء الأحداثُ على الفكرِ الذي

يهدف إلى الارتقاء بها. لذا، من أجل وضع نظرية للمأزق البشري الذي تشي به الحرب الأهلية الإنجليزية، فإنّنا لا نتطلّع إلى أوليفر كرمويل (Oliver Cromwell) أو تشارلز الثاني (Charles II) بقدر ما نتطلع إلى إلى توماس هوبس، ومن أجل استجلاء انبثاق المبادئ العامة للعلاقات الدولية من حرب الثلاثين سنة وحروب نابليون فإنّنا لا نتطلّع إلى المشاركين وممثليهم في مؤتمريّ "مونستر" (Münster) و"أوسنابروك" (Osnabrück)، اللذين أثمرا "معاهدات ويستفاليا" (Treaties of Westphalia)، أو "مؤتمر فيينا" (Congress of Vienna)، الذي أعاد تأسيس ما يُسمّى بـ "النظام القديم" (*ancien régime*)، لكن عوضاً من ذلك ننظر إلى: بوفندورف، وولف، وفاتيل، وهيغل، الذين تستقرئ نظرياتُهم من هذه الأحداث الأهمية المتنامية، والاستقلالية، ونزاهة الدولة كفاعلٍ، أو حتى كشخصية، في العلاقات الدولية، وتُمثل بطريقة مختلفة معضلة ولاء المرء للإنسانية والتزاماته تجاه أسلافه وآبائه الأولين. وعلاوة على ذلك، عند محاولتنا إظهار الأهمية النظرية لاكتشاف العالم الجديد فإنّنا لا ننظر إلى آراء كولومبوس (Columbus)، وكورتيس (Cortés)، وبيزارو (Pizarro)، بل إلى "نظريات المُلْكية" (Property Theories) لدى كلٍّ من فيتوريا، وغروتيوس، وبوفندورف، ولوك (Locke) التي تُشرِّع، أو تُنكر، أسسَ الغزو الأوروبي لأميركا. إذاً، إنّما هي الأحداثُ التي تُثير الإشكاليات التي يعالجها الفلاسفة، والذين من خلالها يحاولون صوغ مبادئ يُدرجونها في نظريات منهجية لا تستهدف كثيراً حلّ المشكلات المحدّدة التي تنشأ عنها، بل تتوجّه أساساً إلى مكانة تلك المشكلات عموماً في المأزق البشري. ومن بين المنظّرين السياسيين المعاصرين في العلاقات الدولية يُعتبر تيري ناردين (Terry Nardin) حسّاساً جداً لخطر دمج النشاطات غير المنسجمة تحت غطاء النظرية. ويُجادل ناردين أنّ تنظيرَ مسألة ما يعني استثارة هواجس تختلف عن

تلك الخاصة بدعاة الأخلاق، والمواطنين، ورجال الدولة، والفلاسفة[20].

حتى قبل عقدٍ من الزمن لم يكن هناك سوى اهتمام، أو اعتراف محدود، بمكانة النظرية الأخلاقية والسياسية في العلاقات الدولية، وكذلك كان شأن الاهتمام بإسهام تاريخ الفكر أو النظرية المعيارية المعاصرة (Contemporary Normative Theory) في فهم المعضلات الأخلاقية والسياسية للعالم الحديث والاستجابة لها. فالعقود الأربعة التي تلت العام 1950 قد أُطلِقَ عليها "منعطف الأربعين عاماً" (Forty Years' Detour)، حيث أمكنَ للقِيَم في خلالها أنْ تستأثرَ بدورٍ في اختيار القضية المُزمَع تحرّيها لكن ليس في تحليلها[21]. وشكّل نشر كتاب **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*) لمؤلفه جون راولز (John Rawls) في عام 1970 حافزاً للعودة إلى النظرية الكبرى، التي نرى ارتداداتها منعكسة في النظرية السياسية للعلاقات الدولية لدى كلٍّ من تشارلز بايتز (Charles Beitz)، ومايكل والزر (Michael Walzer)، وتيري ناردين، وميرفين فروست (Mervyn Frost). وفيما استندت أعمال هؤلاء الكتّاب في غالبيتها إلى منظّرين كلاسيكيين، فإنّ هذا الميل هو أكثر وضوحاً في أعمال جون فنسينت، ومايكل دونيلان (Michael Donelan)، وأندرو لينكلايتر، وجوستن روزينبرغ (Justin Rosenberg)، وجانا تومبسون (Janna Thompson)، وكريس براون.

الخطأ الذي اقترفه منظّرو العلاقات الدولية هو النأي بأنفسهم بعيداً من الاتجاه السائد للنظرية السياسية بغية تطوير نظرياتهم ومفاهيمهم الخاصة. وكانت النتيجة أنْ حرموا أنفسَهم من النظريات ذات الخلفية الغنية التي يمكنها أن تحتضن فكرَهم. والاعترافُ بأنّ العديدَ من القضايا العالمية الضاغطة في الوقت الراهن هي سياسية

وأخلاقية في آن واحد، وأنّ الإجابات عنها يتعيّن أن تكون محبوكة في نظرية سياسية منهجية وشاملة، وهو ما دفعَ عدداً من المُنظّرين إلى استطلاع قابلية البقاء لدى مختلف "النظريات الخلفية" (Background Theories). حيث تحرَّى كلّ من تومبسون وبراون، على سبيل المثال، قيمة النزعة "الأمميّة الكوزموبوليتانية" (The value of Cosmopolitanism) و"المجتمعانية" (Communitarianism) بمختلف تبدّياتهما وقدرتهما على إيجاد الإجابات الشافية للقضايا الدولية المتعلّقة بالعدل والحقوق[22]. ويتّبع فروست نهج رونالد دوركين (Ronald Dworkin) في وضع قائمة بالأعراف الراسخة في العلاقات الدولية. ومن ثم يسأل إن يمكن دعمها من خلال "النظريات الأساسية" (Background Theories) لمذهبيّ "المنفعية" (Utilitarianism) و"التعاهدية" (Contractarianism)، والمبرّرات المستندة إلى حقوق. ونظرية فروست هي نسخة عن "المجتمعانية"، أو ما يُسمّيه نظرية تأسيسية (Constitutive Theory)، مُستقاة من هيغل. ويؤيد براون أيضاً النظرية التأسيسية التي ترفض منح الأفراد امتيازاً على المجتمعات[23]. إلا أن مقاربة ناردين، حتى ولو كانت غير معيارية من ناحية تبرير أو توجيه سلوك الدول، فإنها تنظر في طبيعة الترابط أو الاتحاد الذي يُرسي أسسَ قانون المجتمع الدولي وأخلاقياته[24]. ومع تبنّي تمييز أوكيشوت (Oakeshott) ما بين الاتحاد المدني والاتحاد المؤسّساتي، مع قواعدهما غير الأداتية/ المُسَاعِدة (non-instrumental) والأداتية/ المُسَاعِدة (instrumental) على التوالي، نرى أن ناردين يقترح أنّ المجتمع الدولي يُفهَم على نحو أفضل كشكلٍ من أشكال الاتحاد المدني الذي يدعوه اتحاداً عملياً، والذي تُعتبر فيه القواعدُ كوابحَ لأفعال الدول ذات القِيَم، والثقافات، والمصالح، والمعتقدات المختلفة. والقواعدُ لا تساعد في تحقيق أهدافٍ وأغراض جوهرية، بل إنّها توفر الإطار العام الذي

يمكن في سياقه السعي وراء الأهداف المختلفة التي تبنّتها دولٌ مستقلة[25].

يُقرّ منظّرون سياسيون أمثال جون راولز، ودايفد ميلر (David Miller)، وأونورا أونيل (Onora O'Neill)، وبراين باري (Brian Barry) على نحو مضطرد أنّ اهتمامات العلاقات الدولية هي استمرار للقضايا التقليدية للالتزام السياسي، والسيادة، والمواطنية، والعدالة المعمّمة، ويتعذّر التمييز في ما بينها. وثمة منظّرون نقّادٌ على غرار هابرماس (Habermas)، وكوكس (Cox)، ولينكلايتر، ومنظّرون في العلاقات الدولية ما بعد الحداثة (postmodernist) "المناهضة للتأسيسية" (anti-foundationalist)، أمثال جيمس دير ديريان (James Der Derian)، و ر. ب. ج. والكر (R. B. J. walker)، وجيم جورج (Jim George)، ومنظّرون سياسيون لمذهب ما بعد الحداثة، أمثال وليام كونيللي (William Connelly)، وريتشارد رورتي (Richard Rorty)، وفرنسوا ليوتارد (François Lyotard)، قد استطلعوا تضمينات مذهب ما بعد الحداثة للمقاربات السائدة في العلاقات الدولية، وعلى الأخص "الواقعية"، ومسألة حقوق الإنسان.

النصوص الكلاسيكية في النظرية السياسية للعلاقات الدولية

أنشدُ من وراء هذا الكتاب استعادة الإرث الثقافي للنظرية السياسية للعلاقات الدولية، مفترضاً بأنّ فصلَ الأخيرة عن النظرية الدولية في القرن العشرين كان اتفاقياً وعَرَضياً لا منطقياً أو ضرورياً. وإضافة إلى ذلك، أرى شخصياً أنّه من أجل أنْ نفهم المضمون الكامل للنظريات السياسية الكلاسيكية للعلاقات الدولية لا يسعُنا الافتراض بأنّ لا ضررَ لحِقَ بهذه النظرية نتيجة فصلها عن باقي ما

يحاول المُنظِّرون إثباته. فحينما نتطلّع، على سبيل المثال، إلى النظريات التي تُبرِّر أو تُدين استعمار الأميركيتين استناداً إلى ما هو مسموح بموجب "قانون الأمم"، نجد أنّها تكاد لا تكون مفهومة ما لم نُعرِّف "نظرية المُلْكية" (Theory of property) التي تُرشد هذا النقاش. والفارق المهم في هذا الأمر الذي أمدَّ العلوم السياسية آنذاك هو ذلك الذي ميَّز بين مالكي الأراضي والمحرومين منها. فامتلاك الأرض إنّما يُحدِّد الهوية السياسية للمرء. والأسئلة المطروحة حول العوامل التي تحرم المرء من حق تملُّك الأراضي، والانتهاكات اللاحقة بـ "القانون الطبيعي" (Natural law) أو "قانون الأمم" (Law of Nations) يمكن من خلالهما منح حق التملُّك على نحو مسوَّغ، فهي كانت تعكس مسائلَ سائدة مفادها أنّ المغامرين، والملوك، والكنيسة كانوا توّاقين لتسوية هذه الأمور بما يصبّ في مصلحتهم. وفي هذا الخصوص، تكتسبُ نظرياتُ المُلْكية لدى مفكّرين بارزين أمثال غروتيوس وبوفندورف ولوك، أهميةً جديدةً من حيث تناولها بإسهاب الأسئلة المطروحة حول المزاعم المغلَّفة بالشرعيّة بحقِ تملُّك الأراضي الأميركية. وفي مثالٍ آخر على ذلك في التغاضي عن معالجة نظرية هيغل في أهمية العلاقة بين السيد والعبد، في مسار الاعتراف وتطوير الشخصية الفرديّة، نراه يطمسَ كاملَ أساس ملاحظاته حول العلاقات في ما بين الدول.

للأحداثِ دورٌ في هذا الكتاب من حيث كونها تطرح المشكلات التي يتطرّق إليها الفلاسفة. ويحمل الجزء الأول من هذا الكتاب عبءَ سرد تفاصيل التغيُّرات في النظام الدولي منذ الإمبراطورية الأثينية، مروراً بالإمبراطورية المقدونية، وصولاً إلى الجمهورية والإمبراطورية الرومانيتين، والإمبراطورية الرومانية المقدّسة ناهيك بتبدُّل الموازين في العلاقات بين الكنيسة والإمبراطورية،

وانبثاق نظام العلاقات بين المدينة والدولة في إيطاليا، وظهور نظام الأمة ـ الدولة في أوروبا الذي تبلّور مفهومُه إلى حدٍ كبير بفضل "اتفاقية ويستفاليا للسلام" و"معاهدة أوتريخت للسلام". لكنّ التوقَ إلى إيجاد شيء ما في المرحلة الانتقالية يكشف بطريقة منهجية ومتماسكة المصادرَ الرئيسية للتطوُّرات في هذا الحقل، هو ما سيُشكّل اهتمامي الأول. فقد وجَّه ثيوسيديدس، مثلاً، أعمالَه ليس إلى الأذواق العابرة لجمهورٍ معاصر، بل إلى أفهام الأجيال المقبلة أملاً أن تكتسب ملاحظاته أهمية متواصلة، حيث يرى من وجهة نظره أنّ الطبيعة البشرية تبقى هي ذاتها على مر الوقت تقريباً، وأنّ الأحداثَ تتكرّر بصورة أو أخرى. ويتركّز النقاشُ على المُنظّرين النشطين والمثيرين للاهتمام من الناحية الفلسفية. وهذا لا يعني أنّ الأعمالَ المتوسطة الجودة لا توفر سياقاً مناسباً يُسهِّل فهمَنا للمفكّرين الكلاسيكيين، كما يُثبت عمل كوينتن سكينر (Quentin Skinner) في تاريخ الآراء، وأنا أستشهدُ متى اقتضى الأمر بمفكّرين ليست مصداقيتهم الفلسفية بمنأى عن التشكيك.

أقصدُ من وراء ذلك أنْ أُقدِّمَ النظرية السياسية للعلاقات الدولية لا في تسلسلٍ زمني بل في عرضٍ موضوعي بالنسبة إلى المعايير التي تحكم أفعالَ الدول. وهذا يتضمّن وضعَ مفاهيم وتصوُّرٍ لمجمل تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية في الغَرب. وغرضُ هذا الكتاب هو استبيان مثل هذه السِمات العامة المميّزة وتوضيحها بالاستناد إلى الفلاسفة الذين أسهموا إلى حدٍ كبير في إرساء فهمنا للعلاقات الدولية. ويُعتقد بأنّ هناك ثلاثَ وسائل تفكير أو تقاليد نظرية متباينة حول معايير السلوك أو التصرُّف في العلاقات الدولية يمكن ملاحظتها في الأدب الكلاسيكي. وهذه التقاليد، أو وسائل التذكير، ليست فئات تصنيفية يُدرَج فيها المفكّرون العمليون، بل

على النقيض، هي أدوات تحليل تُمكِّننا من استطلاع نظريات هؤلاء الفلاسفة والربط فيما بينها ضمن إطار عرضٍ موضوعي. وثمة مَنْ يرى أيضاً أنّه يمكن تمييز عناصر من جميع التقاليد النظرية الآنفة الذكر في كلّ عملٍ من أعمال الفيلسوف، لكنّ ثمة ميلاً في جميع الحالات لهيمنة تقليدٍ نظري واحد على الاثنين الآخرين. وبالتالي، جرى تنظيم هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، يُركّز كلّ منها على غلبة أحد تلك الميول النظرية لدى بعض الفلاسفة[26]. وفي الفصل التالي سأُقدِّم نظرة عامة موجزة عن التقاليد الثلاثة التي توفر إطاراً مرجعياً للكتابة بأكملها. وبعبارة أخرى، من المقدّمات المنطقية الأساسية لهذا الكتاب التنويه بأنّ جميع فلاسفة العلاقات الدولية إنّما يحاولون التوفيق بين ثلاثة ادّعاءات متنافسة في هذا المجال: الحاجة إلى ربط السلوك بالمصالح، أي الاعتراف بأنّ هناك مصدراً أو دافعاً داخلياً للفعل؛ والحاجة إلى كبح ذلك السلوك بالمعايير الأخلاقية التي ترقى فوق الاحتمال العَرَضي، أيّ الاعتراف بكوابح خارجية لمصادر أو دوافع الفعل الداخلية؛ والحاجة إلى السماح لتلك المصادر أو الدوافع بأن تكون مُستجيبة للضغوط التاريخية المتغيِّرة، أي الاعتراف بأنّ المعايير الأخلاقية المُطلَقة تبدو تجريدية بالنسبة إلى تلك الاحتمالات التي من المُراد أن تُطبِّقها. وقد وازَنَ الفلاسفة بين هذه الاعاءات على نحو مختلف، وبدرجاتٍ متباينة من النجاح، مانحين إيّاها درجاتٍ من الأهمية تزيدُ أو تنقص.

السمات المتميزة المعاصرة

يتمثَّل هدف هذه الفقرة عموماً في نقد الأنماط السائدة لتحديد السِمات الرئيسية المتميّزة لتاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية، وذلك قبل أن أعرض في "الفصل 2" حلاً بديلاً يخدم كإطارٍ مفاهيمي يمكن من خلاله استطلاع المفكّرين المشمولين بالنقاش في

بقية الكتاب على نحو مُجدٍ. ومنذ أنْ وُجدت الجماعات البشرية، كانت ثمة علاقات في ما بينهم، وبحسب علمنا حفّزت تلك العلاقات البشرَ على التفكير في كنهها. وكان هناك وسائل تفكير عديدة حول العلاقات الدولية، أنشأت بالتالي مدارسَ فكرية عديدة. وبدا تشكُّل، وانحلال، وإعادة انضواء المدارس في مجموعات، خطوة هشة على وجه الخصوص في العقدين المنصرمين أو العقود الثلاثة المنصرمة[27]. لكن قبيل "الحرب العالمية الأولى" كان ثمة درجة محدّدة من الاستقرار في ما يمكن أن يُطلق عليه أنماط الفكر الفلسفي (Patterns of philosophical thinking) في العلاقات الدولية. فتلك الفلسفات، التي اعتبر مايكل بانكز (Michael Banks) على نحو صائب "أنّ لا نظيرَ لها في البحث الأكاديمي المعاصر"[28]، هي التي يُكرَّس لها هذا التحليل، لكنّني أنشدُ أيضاً تتُّبع تلك الاتجاهات الفلسفية في نظريات العلاقات الدولية للقرن العشرين. وثمة مقترحات وافية إزاء سُبُل دراستنا للنظريات الكلاسيكية للعلاقات الدولية، لكون الوسيلة السائدة لتحديد السِمات المتميّزة للأدب هي في سياق فئتين مستقطِبَتين. حيث تمّ تعريف تقاليد المدرستين "الواقعية" و "المثالية" (Idealism) [29] ووضعهما في مواجهة بعضهما بعضاً على سبيل التبسيط بالأمثال لمفاهيم مختلفة جذرياً حول العلاقات الدولية. ويُحدِّد هانس مورغانثو (Hans Morganthau)، على سبيل المثال، السِمات الرئيسية المتميّزة لتاريخ الفكر السياسي المعاصر بصفتها منافسة "ثنوية" (Manichaean) بين الفئتين الآنفتي الذكر[30]. وأُلحِقت بكل فئة نظريات مختلفة تتعاصر في تضادٍ متبادل مع نظريات الفئة الأخرى.

قدَّم جون هرتز (John H. Herz) عرضاً مبسَّطاً لافتراضات هذين التقليدين النظريين في كتابه الذي يتحدّث عن الواقعية والمثالية

السياسيتين تحت عنوان[31]: *Political Realism and Political Idealism: A Study in Theories and Realities*. وتُجادل "الواقعية السياسية" (Political Realism) بأنّ التجربة تُظهر على نحو جليّ أنّ النزاعَ متأصّلٌ في العلاقات بين الأفراد، وكذلك بين الجماعات. لذا، من الصائب والمُلزِم أنْ نستكملَ استعدادتنا للتعامل مع مثل هذه النزاعات. وهذه ضرورةٌ لا خيارَ فيها، تفرضُ علينا أنْ نكون على أهبة الاستعداد. والقوة والأمن هما الهاجسان الأساسيان لدى أتباع المدرسة "الواقعية". فمن دون القوة لا أمنَ في العلاقات الدولية. وأن نسعى وراء مُثُل السلام وإرساء مجتمع عالمي موحّد يكون فيه انسجامٌ في المصالح، يعني أن نترك الدولة عرضة لطموحات القوى الخارجية المجرّدة من القِيَم الأخلاقية. وحقيقة العلاقات بين الدول هي أنّ كلّ واحدة منها ستسعى إلى التميُّز عن الأخرى.

إنّ نظام الدولة العالمية، إذا ما استخدمنا عبارات هيدلي بول، هو "مجتمع فوضوي"[32] (anarchical society)، لكن هذا لا يعني أنّ لا نظامَ موجوداً، بل لا وجودَ فحسب لسلطةٍ عليا تفرض النظام. وثمة نظام هو إلى حدٍ ما نتيجة لتوازن دقيق في القوى، حيث تسعى كل دولة أو ائتلاف دول، إلى تعطيل أو تبديد قوى الآخرين. ويتّسِم هذا النظامُ بما هو عليه بالهشاشة والتقلقل، وهو عرضة على الدوام للتشتُّت بفعل مصالح وطموحات تلك الدول التي تشعر بأنّ النظامَ السائدَ مقيِّدٌ جداً لأفعالها.

المنظِّرون السياسيون الذين يندرجون إجمالاً ضمن فئة هذا التقليد النظري هم ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس، وسبينوزا (Spinoza). ومن أجل استيعاب مفكّرين آخرين يتشاركون بعضَ مفترضات "الواقعيين"، كان لا بد من إجراء تعديل على التقليد. ويُطلق هرتز على هذه الخطوة "الواقعية الجديدة"[33] (New

(Realism. وفي هذا الخصوص، يُعتبر تشديد بورك على أهمية التقليد النظري، والمؤسّسات القائمة، والضغوط الاجتماعية في صوغ الأفكار والآراء والمواقف، وبالتالي تأثيرها في سلوكيات الدول، كامتدادٍ مهم للمدرسة "الواقعية". وعلى نحو مماثل يأتي جدال ماركس (Marx) بأنّ القوة الاقتصادية كانت مركّزة في أيدي نخبة، يُحركّها حافز الربح ودافع استغلال الأمم الأخرى، كامتدادٍ هو الآخر للواقعية. إلا أنّ بورك وماركس، كما هو معترف به، يكادان لا يجدان مكاناً لهما في تقليد "الواقعيين" هذا إلا بصعوبة بالغة.

وضمن تقليد "المثاليين"، أو "اليوطوبيين" (Utopians)، يُعتبر وجود نزاعٍ يتبدّى في العلاقات بين الدول، من المُسلّمات. لكنّ الميلَ ليسَ إلى تقبُّل النزاع بكونه عاقبة حتميّة لا مردَ لها لحالة البشر. فبدل من تقبُّل النزاع كحالةٍ معيارية سائدة، فإنّه يُرَى كانحرافٍ عن الانسجام الطبيعي للمصالح. وذلك يدفع الفيلسوف إلى البحث عن الحالة العادلة والمثالية لعلاقاتٍ منسجمة بين الدول. ووجبَ أن تكون الأخلاقيات لا المصالح الدليلَ المرشد إلى العلاقات الدولية. ويُبدي الفلاسفة داخل هذا التقليد حذراً ونفوراً تجاه مفاهيم المصلحة الوطنية والقوة الغاشمة التي تتخطّى الاعتبارات الأخلاقية. فثمة ميل نحو "التدويل"، أو التشديد على حقوق وواجبات الدول السيادية. وتلك الحقوق والالتزامات متبادلة، وتستند عادة إلى فكرة قِيَم عليا أو "قانون طبيعي"، لكن ليس على نحو مضطرد. إذاً، ثمةً مثالٌ وجبَ ألاَّ يُسمَح للمصالح الموقتة بتجاوزه.

المُنظّرون السياسيون الذين اقترنوا إجمالاً بالنزعة "المثالية" أو "اليوطوبوية" في العلاقات الدولية هم أفلاطون، والأكويني، وغروتيوس، ولوك، وكنت. وثمة مفكّرون آخرون، على غرار بورك وماركس اللذين يُدرَجان بصعوبة ضمن تقليد "الواقعية"، يمكن

اعتبارهم أيضاً كمناصرين، أو حتى مخلصين، للمدرسة الأخيرة. فقد كان بورك، على سبيل المثال، معارضاً بشدة لفكرة "المنطق العقلي للدولة" ولا يؤيد وجهة النظر القائلة بأنّ المصالح الوطنية تتخطّى القوانين الأخلاقية[34]. ويمكن إدراج ماركس ضمن هذا التقليد نظراً إلى العنصر "اليوطوبيوي" في فكره. فقد كان يرى أنّه بعد انقضاء عهد الرأسمالية سيكون هناك مجتمعٌ دولي لا كيانات دولية فيه.

ويتحالف تقليد "الواقعية" بشكلٍ وثيق مع التجريبية (Empiricism) في العلوم السياسية. وتأخذ المقاربة التجريبية كلّ حدث وفقاً لحيثيّاته وسِماته الخاصة، متخذةً الصوابيّة والحصافة دليلاً لها. ويقترن التقليد "اليوطوبي" أو "المثالي" على نحو وثيق بالمدرسة العقلانية، التي تنص على وجوب الحُكم على كلّ حدثٍ من منظور المبادئ المجرّدة العامة، وهو ما يعارضه بورك بالطبع معارضة شديدة[35].

لقد أخفقَ تصنيفُ التاريخ الكامل لنظرية العلاقات الدولية ضمن فئتين متضادتين، كما بيَّنتُ بإيجاز، في استيعاب بعض المُفكّرين الذين بدا إدراجُهم وكأنّه يُقوّض فعالية الفئة التي اختيرت لهم. وشهدت الاستجابةُ لمثل هذه التكتيكات التصنيفيّة الاعتباطيّة تفاوتاً ملحوظاً[36].

وقام مارتن وايت، على نحو مشهور ومؤثِّر، بتطوير تصنيف ثلاثي الأوجه يقع في صميمه سؤالٌ رئيسي: ما هي طبيعة المجتمع الدولي وسِماته؟ ولكن الإجابات التي أعقبت ذلك السؤال هي التي ميّزت المفكّرين بشكل افتراضي إدراجاً في تقاليده الثلاثة: "الواقعية" أو "المكيافيلية"، "العقلانية" أو "الغروتيوسية"، و"الثورية" أو "الكنتية".

ويُشدِّد تقليدُ "الواقعية" على الفوضى الدولية وسياسات القوة، والحروب، ويتميّز عن التقليدين الآخرين باعتماده على المنهج الاستقرائي. وهو يُركِّز على حقائق أو وقائع القضية لا على ما ينبغي أن تكون عليه. ويُجادل وايت بأنّ تقليد "الواقعية" يستند إلى ثلاثة افتراضات "علمية". أولاً، هناك النظرة الآلية في السياسة الدولية التي ترى العلاقات بين الدول من منظور التوازن والتكافؤ، أو ما يُطلق عليه "توازن القوى". ثانياً، هناك النظرية البيولوجية المقترنة بفكر داروين (Darwin) والصراع المزعوم من أجل البقاء. أمّا النظرية الثالثة التي تستند إليها المدرسة "الواقعية" فهي نظرية بسيكولوجية، تبدو واضحة على وجه الخصوص في مفهوم "الأنا" (egoism) لدى هوبس، إلا أنّ وايت يُجادل بأنّ جميعَ النظريات البسيكولوجية تُفضي إلى "الواقعية" لأنّها تميل إلى مذهب "الحتمية" (Determinism) وتُقوِّض مكانة الأخلاقيات في السلوك البشري. ويرى "العقلانيون" (Rationalists) أنّ المجتمعَ الدولي يتألف من دول مقيَّدة بالعادات، والقانون والالتزامات التي تنشأ من أنواع مختلفة من التعاون والتفاعُل في ما بينها. ويرتبط هذا التقليد بـ "القانون الطبيعي"، وهو إيمانٌ بكَوْنٍ منظّم تحكمه قوانينَ ثابتة تُلائم جميع الكائنات، بمن فيهم البشر. ولدى "الثوريين" (Revolutionists) اعتقاد راسخ بوحدة البشرية ويرون أنّ المجتمع الدولي يرقى فوق تجزئتها. وهؤلاء "أمميون" وليسوا "تدويليين".

ويُعيد هيدلي بول، على سبيل المثال، صياغة الفئات الحالية ويُضيف ثالثة. ويسبغ على تقليد "الواقعية" صفة "الهوبسية" (نسبة إلى هوبس)، وهي تُختَصر بالنسبة إليه بالرأي القائل بأنّ السياسة الدولية تُماثل حالة من حالات الطبيعة. أمّا تقليد "المثالية"، أو "اليوطوبية"، ويَسِمه بول بسِمة "الغروتيوسية" (نسبة إلى

غروتيوس)، فهو يتميّز بوجهة نظرٍ مفادها أنّ النشاط السياسي بين الأمم يجري ضمن إطار مجتمعٍ دولي يحكمه القانون. أمّا الفئة الثالثة الإضافية التي يُلحِقها بالفئتين السابقتين، ويُسمّيها بالتقليد "الكنتي" (نسبة إلى كنت)، حيثما تُسْتَبدَل العلاقات فيما بين الدول بمجتمعٍ بشري يتخطّى حدود الكيانات القومية (transnational). وهنا يستحدثُ تلاقي مصالحِ جميع الكائنات البشرية منظوراً عالمياً[37] (universalist perspective). أمّا مارتن وايت، الذي اقتبس منه بول التقاليد النظرية الآنفة الذكر وعمل على تطويرها، فيقول عن التقليد الثالث إنّ تشديده على "عالمية" (Universality) البشرية لا يُميِّزه عن التقليد "الغروتيوسيّ"، لأنّنا نجد لدى غروتيوس بحد ذاته مفاهيم حول مجتمعٍ للبشرية ومجتمعٍ للدول على حدٍ سواء. والسِماتُ المُميِّزة لهذا التقليد هي الاستياءُ من نظام الدول الحالي والإيمان بالتقدُّم العقلاني للشؤون البشرية نحو حالة فضلى منشودة[38].

ويُطلق وايت أحياناً على المناصرين، أو المُقتدين بمختلف التقاليد النظرية صفة "المكيافيليين"، و"الغروتيوسيين"، و"الكنتيين"، أو في مقابل ذلك صفة "الواقعيين"، و"العقلانيين"، و"الثوريين"[39]. و يُصنَّف بورك، من وجهة نظر وايت، بأنّه من "الغروتيوسيين" بسبب تسليمه جدلاً بوجود مجتمع دولي يستند إلى نظام طبيعي أصيل مشمول بالعناية الإلهية، يتعيّن، في ظل غياب السلطة، الاحتكام إليه أثناء الحروب، ولو تقيَّدت تلك بالمعاهدات و"قانون الأمم"، من أجل صون العدل وإرسائه في العلاقات الدولية. وعلى الرغم من التقارب بين بورك وغروتيوس في بعض النواحي، فإنّ من الخطأ، كما أشار ر. ج. فنسينت على نحو محق، أن نُماثل بين هذا الرجل "الإنجليزي" و"العقلانيين"، كما

يُطلق وايت على أصحاب هذا التقليد كتسمية بديلة، لأنّ كتاب بورك الأكثر شهرة *Reflections*، هو عملٌ مناهض بشدة للمذهب "العقلاني"[40]. ويُجادل فنسينت بأنّ بورك يُظهر عناصرَ من جميع التقاليد الثلاثة، وإذا كان لا بد من تصنيفه فمن الأفضل إحالته على سياق اليمين ـ الوسط ـ اليسار القديم، أي فئات "المحافظة" (Conservatism)، "الليبرالية" (Liberalism)، و"الثورية" (Revolutionism). ويرى فنسينت أنّ "بروك كان محافِظاً، لكنّه محافظٌ ذو رؤية ترنو إلى حشد "العقلانية" فضلاً عن "الواقعية" لصالح القضية"[41]. إلا أنّ افتراضَ فنسينت ساذجٌ. فمثل هذه الفئات السياسية غير منتظمة وتنطوي على مفارقة تاريخية إذا ما نُسِبَت إلى بورك. وبالطبع، إنّ عزو مثل هذه التسميات السياسية إلى بورك يعتمد كثيراً على المنظور الذي تؤخذ فيه آراؤه بعين الاعتبار. ففي الهند، على سبيل المثال، يَرِدُ في تمهيدٍ لنسخةٍ جديدة من خطابات بورك حول مساءلة وارن هاستنغز (Warren Hastings) وصفاً للأخير بكونه "فيلسوفاً سياسياً ليبرالياً"[42].

الهدف من وراء صوغ تقليد نظري ثالث كان بالطبع استيعاب هؤلاء الفلاسفة المختصين بالعلاقات الدولية الذين يندرجون بصعوبة ضمن فئتيّ "الواقعية" و"المثالية" التقليديتين. وأنْ يُجْعَل تحديد السِمات المميّزة أقل اعتباطياً ممّا كان عليه من خلال التعريف بتقليدٍ ثالث، إنّما يُشكّل تقدُّماً بحد ذاته. لكن هل هذا الحل كافٍ؟ بعد إعادة صياغة تقليديّ "الواقعية" و"المثالية" وإضافة تقليد ثالث إليهما، يغدو التركيز منصبّاً على المحصِّلة أو الخُلاصة النهائية للنظريات، أي ما إذا كانت تلك التقاليد تفترض انعداماً للنظام، أو مجتمعاً دولياً، أو قِيَماً عالمية. وتختلف الطرق التي يتوصّل عبرها المفكّرون إلى خُلاصاتهم على نحو كبير. ويمكن أيّ تشابه في تلك

الخُلاصات أن يُخفي اختلافات جوهرية وفلسفية مهمة في النقاشات والافتراضات. فعلى سبيل المثال، أن نُعرِّف هوبس، وفيلمر (Filmer) بكونهما مناصرين للحُكم الملكي المطلق لهو عملٌ غير منطقي مقارنة بالفوارق الكبيرة في ما بينهما حول مصدر سلطة الملك والقيود المفروضة على الاستخدام الاعتباطي للقوة، إذا أردنا أنْ نسوق مثالاً واحداً فحسب على ذلك.

وثمة صعوبة مشتركة يتقاسمها جميعُ تلك المفاهيم المختلفة. فهي ترى كلاًّ من تقاليدها بكونه فئةً حصرية ومستقلة، من دون أن تُفسِّر بوضوح العلاقات في ما بينها، أو في ما بين التقاليد والمفكّرين الذين يُفترَض أنّهم يُمثلونها. والتقاليد المذكورة لا تعدو كونها فئات تصنيفيّة يُقحَم فيها المفكّرون من دون اعتبار للعناصر المُحرجة لهم من حيث تصنيفهم المُفترَض. وإذا كان تركيز النشاط ينصبّ على استيعاب مفكّرٍ ما في تقليدٍ ما، عندها لا بد من تبنّي استراتيجية واحدة على الأقل من بين أربع من أجل الحفاظ على نزاهة عملية تحديد السِمات المميّزة، لكنّ كلّ استراتيجية من تلك تُشكّل وسيلة لتقويض المجهود بأكمله. أولاً، هناك ما يمكن أن نُطلق عليه استراتيجية وايت في التغيير المستمر للتقاليد، ونواحي تركيزها الأساسية، استجابة لكلّ مفكّر انحرف شكلاً عن أنماطه. ورأى وايت في استطلاعه لتاريخ الآراء السائدة حول العلاقات الدولية "اختباراً في التصنيف، وفي علم النماذج..."[43]. وهذا يُوضِح نزوعه الفضولي الدائم إلى إضافة فئات فرعيّة على التقاليد كمثل إضافة الأنواع على الأجناس، وهو قد قارَبَ حد إفشال المقصد الأساسي للتصنيف بابتكاره فئة جديدة لكلّ مفكّر.

وتستند مقاربة وايت البالغة التأثير إلى مبدأ منهجٍ تاريخي حدَثَ أنْ تعرَّض في إطار النظرية السياسية إلى هجومٍ عنيفٍ في ستينيات

القرن الماضي بعدما أمِلَ يوماً في الموافقة بينهما. وعلى غرار مفهوم الـوحـدات الـمـثـيـر لـلـجـدل لـدى آرثـر أو. لـوفـجـوي (Arthur O. Lovejoy)، فإنّ العملة التي يتعامل فيها وايت هي الآراء أو الأفكار التي تتكرّر مع تغييرٍ طفيف في سياقات مختلفة، كقطع النقود التي تتناقل بين الأيدي، ولا تتأثر قيمتها بالتضخُّم إلا قليلاً، والأصوات هي الوسائل التي نتواصل عبرها لأنّها تنطق باللغة ذاتها وتُواجه الـمشـكـلات الـمـتـكـرِّرة ذاتـهـا. ولـطـالـمـا عـمـل عـلـى تـقـويـض هـذه الافتراضات مؤرِّخو الآراء أمثال سكينر، وبوكوك (Pocock)، وددان (Dunn)، مستندين إلى فلسفات كولينغوود، وفتغينشتاين وأوستن، الذين حاولوا بوسائل شتى إثبات أنّ المعاني تتغيّر في سياقات مختلفة، ولو أنّ الكلمات تبقى هي ذاتها ظاهرياً[44].

وردّة الفعل الراهنة ضد الأبحاث البارزة في نظرية العلاقات الدولية، من قِبل المُنظّرين الناقدين وأتباع مدرسة ما بعد الحداثة على السواء، بغض النظر عن أهدافهم الأساسية المختلفة، هي من أجل تبنّي استراتيجية تعرية الأساطير أو الأوهام المنسوجة عبر التاريخ. فالنظريات، كما يُفترَض، هي ممارسات، ونتاجٌ لمَكْر البشر الذي يُنشئ علاقات القوة ويُرسيها. وتتوزّع علاقات القوة بين عددٍ من الممارسات، باذلةً درجات متباينة من السلطة لكن من دون أن تُبدي أيّ علاقةٍ ضرورية في ما بينها، ولا أن تُظهِر معاً تقدُّماً عقلانياً أو غائياً نحو هدفٍ منشود. وتعرية طبقات الممارسات الاجتماعية الواحدة تلو الأخرى، وإظهار كيف أُرسِيَت علاقات القوة على نحو اجتماعي، إنّما يُمثِّلان جهداً تاريخياً، يُعرَف على نحو شائع بـ "علم الآثار" (Archaeology)، أو "علم الأنساب" (Genealogy)، اللذين اتخذا في نظرية العلاقات الدولية دورَ تقويض مذهب "الواقعية" الفكري السائد عبر الإثبات بأنّ المُثُل التاريخية المجسَّدة لهذا

المذهب، ونصوصه المُحاطة بهالةٍ من القداسة، حينما تُقرأ في سياق ممارساتها الاجتماعية المعاصرة يمكن أن تُفسَّر أو تُقرأ على نحو صحيح بكونها مناهضة للواقعية. ومن وجهة نظر المدرسة المادية التاريخية، يستند جوستن روزينبرغ، على سبيل المثال، إلى نظام المدينة ـ الدولة في بلاد الإغريق قديماً ونظام الدولة في إيطاليا عصر النهضة، اللذين يُعتبران محورين أساسيّين لنظرية توازن القوى في السياسة الدولية لدى "الواقعيين" التقليديين، ليُعلن أنّ هدفه إلى حدٍ ما هو "إحراج المذهب الواقعي عبر إلقاء نظرة عن كثب على هذه الأنظمة الجيوبوليتيكية ما قبل المعاصرة: هل يمكننا أن نثق بالمراجع التاريخية أو أنّ تلك تُخفي عنّا شيئاً ما؟ حسناً، حينما "أُعِيدَ" ثيوسيديدس، على سبيل المثال، إلى سياقه الأصلي ومقولته الشهيرة بأنّ السبب الحقيقي وراء حرب البيلوبونيز كان تنامي قوة أثينا، تبيّن أنّه لم يكن يعني "القوة الجيوبوليتيكية" بحسب التعريف المعاصر للواقعيين..."[45]. أمّا أتباع مذهب ما بعد الحداثة، أمثال ر. ب. ج. والكر وج. جورج، فيهدفون علناً إلى "تبديد الحتمية النصّية لدى مذهب الواقعية" عبر تعرية تأويلات الواقعيين للمفكّرين المُعتَبرين، أمثال ثيوسيديدس ومكيافيلي، بكونها محاكاة ساخرة أو كاريكاتورية[46]. وبدلاً من استخدام التاريخ في إرساء الأصولية التقليدية في نظرية العلاقات الدولية، نُصادف استخداماً للتاريخ كسلاحٍ في الجدال ضد تلك الأصولية في نظرية العلاقات الدولية.

ثمة بديل لطريقة "وايت" في مجاراة عَثَرات التصنيف يتمثل في استراتيجية "بول" في الحفاظ على التقاليد النظرية، والإقرار بتلك النواحي من النظرية التي هي في غير محلها، ومن ثم صرف النظر عنها سريعاً. وثمة مَنْ يرى أنّ الإسهام الأساسي للمفكّر "بول" في نظرية العلاقات الدولية هو قدرته على التمييز الواضح والتعريف

الدقيق[47]. وهذا كما يؤكِّد ر. ب. ج. والكر "يأخذنا إلى عالم التصنيف وعلم النماذج"[48] - عالم عاش فيه، بالطبع، مع مرشده مارتن وايت.

وتتبدّى الاستراتيجية الثالثة في الاحتفاظ بمعايير مدرستيّ "الواقعية" و"المثالية" وإعادة وصف محتواهما، وتمكين مُنظِّر العلاقات الدولية من إعادة توزيع المفكّرين في تصنيف أكثر ملاءمة على الرغم من مفاهيمهما الذاتية. وهذا هو المسار الذي اتّبعه مارتن غريفيث (Martin Griffiths) حينما جادل أنّه بدلاً من فئة "الواقعية" الخالية من المعنى كما تُفهَم تقليدياً في العلاقات الدولية، وجبَ علينا تبنّي معادلة روبرت بيركي (Robert Berki) المختلفة تماماً، التي تُحيل المفكّرين الواقعيّين المزعومَين هانس مورغانثو وكينيث والتز على فئة "المثاليين"، والمفكّر "الغروتيوسيّ" المزعوم هيدلي بول على فئة "الواقعيين"[49]. وعلى الرغم من كون هذا النقاش مستنيراً، فإنّ إعادة وصفٍ كهذه لا تُعزِّز فهمَنا إلا قليلاً.

وتكمن الاستراتيجية الرابعة الأكثر راديكالية في توظيف فئات مختلفة كلياً، كما يفعل كريس براون وجانا تومبسون في استخدام مفاهيم "المجتمعانية" و"الأممية"[50]. أمّا تمييز لينكلايتر بين الرجال والمواطنين فيشير أيضاً إلى هذا المنظور الفكري. وتتصل الفئتان الآنفتا الذكر إلى حدٍ ما بالجدال الدائر في النظرية السياسية السائدة بين "الفردانية الليبرالية" (Liberal Individualism) و"المجتمعانية". والقائل بالفردانية الليبرالية، فيما يؤكد على الخصائص العامة للطبيعة البشرية، على غرار الحافز البسيكولوجي للذة والألم، يعترف مع ذلك بالسِمات الذاتية الاختيارية للفعل البشري. ويُقيِّم الليبرالي عالياً الفردَ الذي يُحدِّد أهدافَه ويتمكّن من النأي عنها وإخضاعها للنقد إذا اقتضى الأمر ذلك. وفيما نجد حافزاً في الأشياء ذاتها، كما يُجادل

هوبس، فلنا الحرية في إضفاء قِيَم مختلفة عليها. وثمة وجهٌ آخر لهذا المنحى من مناحي مذهب "الذاتيّة" (Subjectivisim) نجده لدى مِل (Mill)، الذي يُجادل بأنّ لكلّ امرئ شخصية فريدة ولديه تصوُّرٌ حول ما هو خيرٌ بالنسبة إليه ويختلف عمّا هو خيرٌ بالنسبة إلى الآخرين. وبحسب رأيه، لا توفر تجارب الآخرين أسساً لتجاوز نظرتنا إلى ما هو خيرٌ بالنسبة إلينا. وكان مِل يهتم بالطبع بطغيان أو افتِئات الأغلبية كنتيجة محتملة للديمقراطية. ويقوم ويل كيمليكا (Will Kymlicka) في مواجهة ذلك بتعريف "الكمالية" (Perfectionism) في العلوم السياسية. ويستخدم مثالاً على ذلك "الكمالية" الماركسية. فالسياسة "الكمالية" من أيّ نوع كانت، بما في ذلك أيديولوجيات مثل "النازية" أو "الفاشية"، تَضع فكرة واضحة عمّا هو صالح (بالنسبة إليها) وتُكرِّس موارد المجتمع بأكمله حصرياً من أجل تحقيقها. وهذا ما يُعرِّفه مايكل أوكيشوت بالعقلانية في السياسة. إنّها سياسة الحتمية. لأنّها تؤمن بأنّه عبر تحكيم العقل ورفض التقليد يمكن الوصول يقيناً إلى إجابات أو حلول للمشكلات. والعقلانية أيضاً هي سياسة الكمال لأنّ الإجابة التي يتم التوصُّل إليها يقيناً تُعتبر الإجابة الأمثل[51].

"المجتمعانية" هي وجهة نظر فلسفية تُوجِّه مساراً بين "الفردانية" (Individualism) و"العالمية" (Universalism). ومن جهة أخرى، تدَّعي "الكمالية" الماركسية أنّ صالحَ المرء هو ذاته كشأن صالح الآخرين؛ وفي مقدورنا الإنتاج متحرِّرين من الانسلاخ عن ذواتنا وعن نِتاج أعمالنا. وتُجادل "المجتمعانية" بأنّ تصوُّرَنا لِمَا هو صالح ليس فريداً أو شيئاً نُشاركه مع الآخرين. فما نعتبره صالحاً لأنفسنا يتعلّق بالتقاليد الثقافية وطرق الحياة التي نتشارك فيها. وتؤمن الليبرالية بمبادئ الاختيار الذاتي، أيّ اتخاذ الخيارات على أساس

المعتقدات التي نتمسّك بها والقِيَم التي نملكها، وكذلك في حرّية إخضاع تلك المعتقدات للمساءلة. وهي تؤمن أيضاً بدولة حيادية تضع بطريقةٍ ما الإطار الذي نسعى من خلاله إلى اكتساب المفاهيم المختصة بما هو صالح. و"المجتمعانية" تجمع بين "الفردانية" و"العالمية" ولا تنحاز إلى إحداهما. فهي تؤمن بفكرة "الصالح العام"، أو ما يدعوه روسو "الإرادة العامة" (General Will). ويُجادل كيمليكا، على سبيل المثال، أنّ ثمة مفهوماً سائداً في المجتمعات الليبرالية حول الصالح العام، لكنّه مكيَّفٌ وفقاً لأفضليات وتصوُّرات صالح الشعوب التي تقطن فيها. إلا أنّ "المجتمع المجتمعاني" (communitarian society) يصوغ في المقابل مفاهيمَ جوهرية حول الصالح الذي يُحدِّد طرق حياة جماعة ما ويخدم كمعيار يتم الحُكم من خلاله على أفضليات الفرد. ويُجادل أيضاً بأنّ "طريقة حياة الجماعة تُشكِّل الأساس لتصنيفٍ عام للتصوُّرات حول ما هو صالح، والقيمة الممنوحة لأفضليات الفرد اعتماداً على مدى امتثالها لهذا الصالح العام أو إسهامها فيه"[52]. إذاً، الدولة غير مُلزَمة بالحيادية لكنّها تستأثر بالأسبقيّة إزاء تصوُّرات الفرد المتباينة لِمَا هو صالح وما تتطلّبه تلك من موارد وبذلٍ للحرّية سعياً وراء تحقيقها. ويرى وجوبَ أن تُشجِّع الدولة "المجتمعانية" الأفرادَ على الامتثال للصالح العام وثَنْيهم عن السعي وراء تصوُّراتهم الخاصة. ويؤكد كيمليكا أنّ "المجتمعانية" هي شكل من أشكال الدولة "الكمالية". لكنّها تختلف عن "الكمالية" الماركسية. وتُصنِّف الماركسية تصوُّرات ما هو صالح من خلال معيار يتخطّى التاريخ. أمّا "المجتمعانية" فتُصنِّف تصوُّرات ما هو صالح بالنسبة إلى الممارسات الراهنة المتَّبعة في مجتمعٍ ما.

ويرى الليبراليون الذات المتسِمة بحرّية الاختيار (-self

determining self) متقدّمة على الأدوار الاجتماعية التي تشارك فيها. ويتحدّث العديد من الليبراليين عن "الحقوق الطبيعية" التي نملكها على نحو مستقلٍ عن المجتمع. ويؤمن "المجتمعانيون" في المقابل بأنّ ذلك يُشكّل نظرة وهمية مُغالطة للذات. فحياتنا وشخصيتنا إنّما تصوغها الظروف الاجتماعية المحيطة بنا، ولا يسعُنا ببساطة النأي عنها والاتّسام بالحيادية في أحكامنا. ويُقال إنّ الذات الإنسانية مُنغَرِسَة أو قائمة في الممارسات الاجتماعية الحاضرة وتلك المتواصلة. وهذا ليس نُكراناً للحرّية الشخصية الذاتية، بل اعترافاً بأنّ تلك الحرّية إنّما تُمارَس ضمن سياق الأدوار الاجتماعية. وترى الدولة في دورها تمكيناً لنا في أن نُصبح منخرطين بعمق في تلك الأدوار الاجتماعية بغية فهمها على نحو أفضل وتعزيز تحقيق الذات. وهي لا تعتبر نفسها بأنّها تحمي الحقوق ضد المجتمع، وتُمكِّننا من النأي بعيداً من تلك الأدوار من أجل انتقادها. ويؤكّد ماكلنتاير (MacIntyre) أنّ قِيَمنا الجماعية تُحدِّد آفاق الأهداف التي نضعها لأنفسنا. والموقعُ الذي نتّخذه يُسِهم في تحديد أيّ نوع من الأشخاص نكون عليه، وبالتالي نضع حدوداً لأنواع الأهداف التي نرى تحقيقها مشروعاً. ويُجادل ساندل (Sandel) بأنّ الذات الشخصية لا يمكن اعتبارها متقدّمة على الغايات التي تسعى إلى بلوغها. فالذات الشخصية هي في الواقع مؤسَّسة على تلك الغايات، لا منفصلة عنها. والعديدُ من الغايات التي تؤسِّس لذواتنا، المُنغرِسة في بعض السياقات الاجتماعية المشتركة، ليس مختاراً، بل موهوباً[53]. تُعتبر الدولة، إذاً، كدولةٍ مُمكِّنة من حيث كونها تستحدث الظروف الملائمة لنا كي نتمكّن من تحديد الغايات المؤسِّسة المشتركة، وتزيل العوائق من أمامنا بغية السعي وراء تحقيقها تماثلاً مع المصلحة العامة. وما بأيدينا هو اعترافٌ بمشاركة ما هو صالح تماثلاً مع الآخرين، وهذا يكتسب قيمة لمعرفة أنّ ما هو صالحٌ لي هو أيضاً

صالحٌ لشريكي في الوطن. وما من ذاتٍ شخصية غير مقيَّدة، مستقلة عن غاياتها المؤسَّسة اجتماعياً.

يرفض "المجتمعانيون" أيضاً بأنّ تكون "الفردانية" قادرة على أن تُرسي أساساً متيناً لشرعية الدولة. ويُجادل تشارلز تايلور (Charles Taylor) بأنّ الدولة التي تدّعي الحياد تفشل في منح مصداقية لفكرة "الصالح العام المشترك" التي تُبرِّر التضحيات التي يُطلَب من المواطنين القيامَ بها بغية دعم مصلحة الدولة. ولا تُقبَل مطالب الدولة بكونها مشروعة إلا إذا أحسَّ المواطنون بنوعٍ من الحياة المشتركة، التي تُقيَّم بمثابة صالحٍ عام في غاية الأهمية، لا مجرّدَ تجمُّع لإيرادات فرديّة، والتي تُعتبر استمراريتها ذات أهمية جوهريّة، لا أداةً أو وسيلة لتحقيق غاياتهم المحدّدة فردياً[54].

أمّا "الأمميون"، فهم أولئك المُنظّرون الذين يتصوَّرون جماعة عالمية تتألف من أفرادٍ، أو أفرادٍ ممثَّلين من خلال الدول وخاضعين لقانونٍ أخلاقي. في المقابل، يتصوَّر "المجتمعانيون" وجوداً مترسِّخاً للفرد وأخلاقه ضمن الجماعة. إنّ تطوُّر الفرد، فضلاً عن حقوقه وواجباته، ينشأ عن جماعات أخلاقية متجذّرة تاريخياً، جاءت الأخلاق التي تُنظّمها ثمرةَ جهدٍ داخلي لا تأثراً بالخارج. ويُركّز هذا التصوُّر المفاهيمي للقرنين الأخيرين من تاريخ نظرية العلاقات السياسية على مصدر القِيَم لا أسباب النزاع.

فالتركيز على الخُلاصة أو النتيجة النهائية المنشودة، أيّ جماعة "أممية" أو "مجتمعانية"[55]، يؤدّي إلى نتيجة معاكسة لدى المفكّرين المختصّين الذين تختلف أسئلتُهم والأسبابُ الكامنة وراء خُلاصاتهم اختلافاً شديداً. ويُصنِّف براون كلاًّ من كنت، و"المنفعيين" (Utilitarians)، وماركس ضمن فئة "الأممية". إلا أنّ "مرغوبيّة" (desirability) النتيجة النهائية المتوخّاة تتوقف بوضوح

على النقاشات المستخدمة للتوصُّل إلى الخُلاصة؛ وبعبارة أخرى، إنّنا نتحدّث عن جماعات عالمية مختلفة.

يرى براون أنّ علينا تجنُّب مفهومين خاطئين شائعين حول "الأممية": أولاً، القول إنّ لا رباطَ ضرورياً لها مع التوق إلى حكومةٍ عالمية، وثانياً القول إنّها "عالمية"، لكنّ العقائد "العالمية" ليست جميعاً "أممية". ويبدو أنّ الاعتقاد بنوعٍ من النظام الأخلاقي الذي لا يستند مصدرُه إلى الجماعة هو ما يؤلفُ السِمة المميِّزة لهذه الفئة. وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى الإستنتاج الخاطئ بأنّ أفلاطون وأرسطو (Aristotle) كانا "أمميّين"، على الرغم من إيمانهما بأنّ "المدينة الدولة" (*Polis*) كانت المجتمع الطبيعي الذي كيَّفَ وشكَّلَ المواطن. فإذا كانت فكرة المعايير الأخلاقية "العالمية" هي التي تقف وراء كل هذا، عندها تحتاج فكرة "الأممية" إلى التعريف على نحو أكثر تحديداً كعنصرٍ واحدٍ مرتبط بها، ولكن ليس على الدوام. وكما سنرى، لم يكن بوسع أفلاطون وأرسطو التفكير برابطة أرقى من "المدينة الدولة"، وآمن كلاهما بالفوارق النوعية بين الكائنات البشرية داخل المجتمع وخارجه، ومع ذلك وضع الفيلسوفان القوانين الأخلاقية "العالمية" فوق تلك المُصاغة من قِبل كلّ شعب لشأنهِ الخاص. وإذا ما إلتزمنا الفئتين اللتين أجازاهما لنا براون وتومبسون، فلا يسعُنا سوى القول إنّ أفلاطون وأرسطو كانا "مجتمعانيّين" و"أمميَّين" في آن. فالقوانين التي تتخذ صفات شخصيات محاوِرَة (personified laws) في محاوَرَة "كريتو" (*Crito*) تُخبر سقراط (Socrates) كيف أخذته وكيَّفته على ما هو عليه، وكيف يُدين لها بولاءٍ أكبر من ولائه لأبويه الطبيعيين، ومع ذلك يبقى مصدر العدل متسامياً وليس تقليدياً. والمغزى الأساسي هو كالآتي: يمكن الحقوق "العالمية" أو "الأممية" أنْ تجد مصدراً لها في الاتفاقيات، أو أنْ

تكون إيضاحية، ويعني ذلك أنْ يكون مصدرُها مستقلاً عن التصميم البشري. وفي الحالتين، لا تبدو "المجتمعانية" و"الأممية" حصريّتين متقابلتين، أو حتى فئتين متعارضتين.

في مواجهة ذلك، يُجادل براون وتومبسون بأنّ "المجتمعانية" لا تميل إلى الاعتراف بإمكانية أو مرغوبيّة وجود جماعة أو مجتمع دولي[56]. ويرتئي براون أنّ "المجتمعانيين" من أتباع المذهب "الهيغلي" والمذهب "الهيغلي المحدَّث" لا يرون في مجتمعٍ عالمي خطوة ضرورية تتجاوز الدولة "لأنّه لا يوفر أيّ مورد لصقلٍ الفردية والشخصية كشأن ما هو متوافر في الدولة الحديثة"[57]. ووجهة نظر هيغل، وكذلك روسو، هي انعكاس صادق لموقف المدرسة "المجتمعانية" من المدرسة "الأممية"، كما سنرى في "الفصل 14" أنّ وجهة نظر هيغل تُشكّل استثناءً لا قاعدة[58]. وفي هذا الخصوص، يُخفق براون في تحديد الفارق الذي يُميِّزه "المجتمعانيون الهيغليون" دائما، وهو الفارق بين العلاقات الدولية كما هي حالياً وكما يُتوقع أن تصبح عليه يوماً.

وتُحدِث فئتا "الأممية" و"المجتمعانية" في الواقع قدراً كبيراً من الإرباك عند تطبيقهما على تفاصيل نقاشات بعض المفكّرين. وأمامنا "أممية" لا يسعُها تصوُّرَ تفكُّك نظام الدولة، بل ترى في المقابل تحوُّله إلى اتحادٍ كونفيدرالي للدول ذي تصوُّرٍ أخلاقي مُلزم بثلاثة أنواع من الحقوق، دستورية، ودولية، وأممية (**كنت**)، وهناكً "مجتمعانية" تأخذ في اعتبارها تفكُّك نظام الدولة وتوسُّع المجتمع الأخلاقي ليشمل العالم (غرين وبوسانكيه)[59]. وعلاوة على ذلك، نجد لدى ماركس ميلاً إلى "أممية" يُحبَطُ تحقيقُها بفعل العزلة، والإستغلال، والتباعد، مقرونة باعتقادٍ "مجتمعاني" قوي بأنّ الطبيعة البشرية إضافة إلى إتسامها بهيئة عامة هي في جوهرها ذات تأسيس تاريخي.

أمّا تمييز أونورا أونيل بين رؤية مذهبيّ "العالمية" (Universalism) و"التخصيصية" (Particularism) لمجرى الأحداث فهو شكلٌ آخر من تحديد الانقسام بين "الأممية" و"المجتمعانية"، ويتناول جوهرياً معظم ما أحطتُ به بالتفصيل في هذا الكتاب. وتُجادل هذه المُفكِّرة بأنّ أتباع مذهب "العالمية" القدامى دعموا نقاشاتهم للنمط، والنطاق، والمحتوى العالمي للمبادئ الأخلاقية بمُثُلٍ ماورائيّة وإبستيمولوجية رفيعة. وجرى ربط العدالة وثيقاً بمفاهيم وتصوُّرات الحياة الصالحة والصفات الفاضلة. وبعبارة أخرى، كانت العدالة والفضيلة جزءين من مذهبهم "العالمي". وشكّلت فكرةُ الخير محوراً أساسياً للتفكير الأخلاقي حول المبادئ العالمية الشاملة والطريقة التي يتعيّن بها على المرء أو الدولة تحقيقها. أمّا مذهب "التخصيصية" فهو بالنسبة إليها فئة أوسع بكثير غالباً ما ترتبط بنسخات متكرّرة من الأرسطوطالية على مر التاريخ. وهي تحصر الفضيلة ضمن نطاقها في احتمالات الأعراف والممارسات المحلية. ويُحدَّد ما هو فاضل من خلال ظروف وموقع المرء، لذا، لا يمكن أن يكون نطاقه عالمياً. وتُجادل بأنّ أتباع مذهب "العالمية" المعاصرين، في إطار محاولاتهم لطرح أعباء الماورائيات، يرون أنّ العدالة وجبَ أن تكون في موقع حيادي بين مختلف مفاهيم الخير أو الصالح ولا دخل لها بالفضيلة. وأبرز المِثَالين في هذا الخصوص هما جون راولز وبراين باري، اللذان يربطان بين العدل والاتفاقيات المُنصِفَة. وهذا ما يُطلِق عليه باري العدل كنزاهة من دون تحيُّز. ويرى باري أنّه إذا ما سلّمنا بوجود فوارق جوهرية إزاء ما يُشكّل حياة صالحة، فإنّ "العدل كنزاهة لا انحيازَ فيها يوفرُ أساساً متيناً في الاتفاق لذوي المفاهيم المتباينة حيال ما هو خير وصالح[60]. إلا أنّ باري لا ينوي إقصاء الاعتبارات "التخصيصية" بكونها على صلة أخلاقية بتنفيذ الالتزامات العالمية.

وتؤكد أونيل أنّ أتباع مذهب "التخصيصية" المعاصرين، لا يرفضون "العالمية" فحسب، بل يُعرِضون أيضاً عن قول أيّ شيء يختص بالعدل والعدالة. وبدلاً من ذلك يهتمون في إثبات "حُجج الفضيلة في الأحكام المتعلّقة بالسِمات الخصوصية المشتركة للتقليد، والتطبيق العملي والمجتمع"[61]. وهنا تأخذ في الحسبان مفكّرين من مذهب "المجتمعانية" على غرار ساندل وتايلور وباحثات في مذهب "التخصيصية" أمثال كارول ماكميلان (Carol McMillan) وكارول غيليغان (Carol Gilligan). ومهما يكن من أمر، هناك مفكّرون متميّزون من مذهب "التخصيصية" الذين يسعون إلى موافقة أفكارهم مع مذهب "العالمية" ومفاهيم العدالة الدولية. ويُجادل دايفد ميلر، على سبيل المثال، أنّه بالنسبة إلى "التخصيصية" الأخلاقية تُعتبر الارتباطات، والعلاقات الشخصية، والإنتماءات الشخصية مهمة من الناحية الأخلاقية إذ إنّها تُنشئ التزامات قد لا تكون موجودة لدينا تجاه الآخرين المتباينين عنّا الذين لا تربطنا بهم أيّ صلة. هل تستبعد هذه النظرة الأخلاقية التزاماتنا تجاه الإنسانية، وإذا لا، ما هي علاقتها بالالتزامات "التخصيصية"؟ يرى ميلر أنّ علاقتنا بالأعضاء الآخرين في الإنسانية ليست بصفتنا أفراداً فحسب، بل من حيث كوننا أيضاً أعضاءً في مجموعات أو أمم. ويُجادل بأنّ "التخصيصية" الأخلاقية ليست متعارضة مع مبدأ الحقوق الأساسية للإنسان. ويمكن أتباع مدرستيّ "العالمية" و"التخصيصية" على السواء التوافق على أنّ بعض الظروف - لنُسمّيها الحقوق الأساسية - هي ضرورية لعيش حياةٍ كريمة من الناحية الإنسانية. وربّما تشمل تلك مستويات أساسية من النزاهة، والحرية الفردية، والموارد المادية. لكنّ نقطة الخلاف الوحيدة هي حول مَنْ يلتزم ضمان التمتُّع بهذه الحقوق الأساسية. فبالنسبة إلى أتباع "التخصيصية"، يُعتَبر شركاءُ المرء في الوطن هم المسؤولون عن حماية الحقوق الأساسية، على غرار المساعدة في

حالات المجاعة. وفي ما يختص بالدُخلاء، ربّما يكون لدينا التزام لحماية حقوقهم الأساسية، لعلّ ذلك عبر العدالة المُعمَّمة على الجميع، حينما يكونون عاجزين عن حماية أنفسِهم بأنفسِهم. وهذا ليس التزاماً قاطعاً من دون قيد. وربّما يكونُ إخفاقُ مجتمعٍ ما في حماية حقوق الإنسان الأساسية لأعضائه نتيجة سياسات سيّئة، أو تردُّد من قِبل ذوي الشأن في التنازُل عن مصالحهم المُكتسبة. وأيّ مجتمعٍ خارجي يُقرِّر تفضيل أو تقديم متطلّبات رفاهه على تلك الخاصّة بالمُحتاجين في بلدٍ آخر، لا ينتهكُ مباشرةً حقوقَ هؤلاء. وربّما يُتهم ذلك المجتمع بالتقاعس عن القيام بأيّ شيء لمنع انتهاك حقوق هؤلاء المحتاجين، لكن يمكن تبرير هذا التراخي التقاعسي نظراً إلى الظروف. ويستنتج ميلر أنّ نمط "التخصيصية" الأخلاقية الذي ينشد الدفاع عنه، لا يتعارض بالتالي مع "العالمية" الأخلاقية من حيث كونها حقوقاً أساسية للإنسان مُعتَرَفاً بها. بيدَ أنّ الالتزامات المتعلّقة بتلك الحقوق هي في الأساس مسؤولية الشركاء في الوطن. لذا، لا تتطلّب العدالة منّا التدخُّل في جميع القضايا لحماية الحقوق الإنسانية للغرباء "على الرغم من أنّ الاعتبارات الإنسانية قد تدفع بنا إلى القيام بذلك"[62].

إنّ ما قدّمتهُ من تحديدٍ للسِمات المتميّزة لتقاليد "الواقعية التجريبية"، و"النظام الأخلاقي العالمي"، و"المنطق التاريخي"، إنّما هو جدلي ديالكتيكي (dialectical). ولا أسعى إلى الافتراض بأنّ وعيَ الذات (self-consciousness) هو معيار هذه التقاليد، ولو أنّه غالباً ما يعي المفكِّرُ المكانةَ التي يحتلها في تقليدٍ محدّدٍ، ولا أودُّ الادّعاء بأنّ تلك التقاليد النظرية لا تعدو كونها تجريدات. إنّها سِماتُ أنماطِ تفكيرٍ حول معايير السلوك في العلاقات الدولية ظهرت إلى السطح واتُبِعَت بين الحين والآخر في تاريخ الفلسفة الأوروبية.

والتركيزُ ليس على الغايات الأساسية، كمثل نوعٍ محدّدٍ من النظام، أو على وجهة نظر "أممية" أو "مجتمعانية" للعالم، إنّما هو على المعايير المنشودة لتوجيه، وإرشاد، أو تقويم سلوك الدولة. ولا يمكن إدراج أيّ من المفكّرين كلّياً في تقليدٍ واحدٍ فحسب، ولا تُعتبر أنماطُ التفكير كفئات تصنيفٍ يُقحَمُ فيها فلاسفةٌ معيَّنون. وثمة علاقة جدلية ديالكتيكية فيما بين التقاليد، ناهيك بتوترات دائمة. ونرى داخلَ أعمال أيّ كاتب محاولات لحل هذه التوترات عبر توظيف واحدة من تلك الفئات الثلاث من أجل إخضاع الفئتين الأخريين ووضعهما في مرتبة أدنى. وفي ما يلي أضعُ خطوطاً موجزة أساسية لتلك التقاليد قاصداً توفير نظرة عامة، ستشهد توسُّعاً وتركيزاً مع استبيان التفاصيل في مختلف الفصول الآتية من هذا الكتاب.

وأُوجِز النقاش في مبحث هذا الفصل كما يلي: ثمة تركيزٌ فلسفي، وتركيزُ النظرية السياسية للعلاقات الدولية الذي يستثني إلى حدٍ كبير عدداً من المفكّرين الجدليين والأيديولوجيين على نحو غير مشروع أو عن غير وجه حق، قد حفَّز استجابة للحاجة المشروعة إلى توسيع تراث النصوص القانونية للنظرية السياسية لكي يشمل كُتّاباً ذوي تركيزٍ أكبر على العلاقات الدولية. ولطالما كانت محاولات تحديد السِمات المتميّزة لتاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية غير وافية بمختلف أوجهها. فقد أخفقت جميعاً في إيجاد صلة في ما بين التقاليد المختصة بهذه النظرية، وكذلك في ما بين المفكّرين بشكلٍ ينطوي على مغزى أو هدف. وعلاوة على ذلك، إنّ تلك التقاليد هي فئات تصنيفية، استُخدِمَت، كما يبدو لأغراض التبويب والتصنيف.

الهوامش

(1) F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills; Calif.; London: Sage Publications, 1977).

(2) Howard Williams, *International Relations in Political Theory* (Buckingham: Open University Press, 1992).

(3) يشتكي ريمون آرون من أنّ "النظرية" أصبحت كلمة مفرطة الاستخدام وقد أُسِيء استعمالها خصوصاً في حقل العلاقات الدولية حيث تُلبس الملاحظات العادية جداً لبوسَ النظرية. انظر: Raymond Aron, "What is a Theory of International Relations?," *Journal of International Affairs*, vol. 21 (1967).

(4) Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics* (New York: McGraw-Hill, 1979), p. 1.

(5) المصدر نفسه، ص 6، كان والتز قد طوّر قبل ذلك بعشرين عاماً تحليلَه الشهير للحرب من خلال ثلاث صور: البسيكولوجيا الداخلية للإنسان، البُنية الداخلية للدولة، وبُنية نظام الدولة العالمية، عبر الاستناد إلى خلاصات منظّرين سياسيين كلاسيكيين، مطعّمة بافتراضات العلوم الاجتماعية العاصرة. انظر: Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959).

(6) Martin Wight, "Why Is There No International Theory?," in: H. Butterfield and M. Wight, eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), p. 18.

(7) Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. by Gabriele Wight and Brian Porter (London; Leicester: University of Leicester Press, 1991), p. 1,

ويؤيد مايكل دونيلان ((Michael Donelan أيضاً وجهة النظر هذه في كتابه: *Elements of International Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 1.

(8) Wight, Ibid., p. 5.

(9) غدا هذا التحديد للسِمات مقبولاً على نحو واسع ولا يزال أداة بحثية مفيدة لتعليم العلاقات الدولية. ومن بين المشاركين المؤثرين في ما يدعى الجدال بين النماذج ريتشارد ليتل ((Richard Little ومايكل سميث ((Michael Smith وكتابهما الشهير: *Perspectives on World Politics*, 2nd ed. (London: Routledge, 1991), ويمكن توسيع قائمة ما يمكن اعتباره نظرية في حقل العلاقات الدولية إلى حد كبير، لكنّ ذلك لا يُضيف شيئاً على الفكرة القائلة بأنّ النظرية الدولية قد تطوّرت كلياً على نحو مستقلٍ عن الفلسفة السياسية وهو ما ينال من الأولى والثانية معاً. لدراسة مسحيّة عن مختلف "نظريات" العلاقات الدولية، انظر: K. J. Holsti, *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory*

(London: Allen and Unwin, 1987); Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (Cambridge: Polity, 1995), and A. J. R. Groom and Margot Light, eds., *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London: Pinter, 1994).

(10) Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 12 and pp. 18-19.

(11) Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), p. 83.

(12) Scott Burchill, ''Introduction,'' in: Scott Burchill [et al.], *Theories of International Relations* (Basingstoke: Macmillan, 1996), pp. 7-8, and Williams, *International Relations in Political Theory*.

(13) في إطار نقده للفلاسفة السياسيين المعاصرين، جادل أ. هـ. هانسون، بأنّ هؤلاء تخلّوا عن تقديم أيّ دليل عملي "وبقوا مكتفين بالمهمة المُجدية فكرياً لكن العقيمة سياسياً المتمثلة في حل الأحجيات اللغوية". انظر: A. H. Hanson, *Political Philosophy or Political Science: An Inaugural Lecture* (Cambridge: Leeds University Press, 1956), p. 7.

(14) يعزو كريس براون تشتّت تلك الوسائل إلى اضمحلال فلسفة الأخلاق المعيارية عقب الحرب العالمية الأولى. وهذا لا يُفسّر لماذا لم يتخذ المنظّرون الدوليون مسار المنظّرين السياسيين والتعريف عن أنفسهم بحسب أصولهم. انظر: Brown, *International Relations Theory*, pp. 84-89.

(15) William C. Olsen and A. J. R. Groom, *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation* (London: Routledge, 1991), chaps. 4 and 5.

(16) E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis 1919-1939* (London: Macmillan, 1939), 2nd ed. 1946, p. 60.

(17) انظر: Wight, *International Relations in Political Theory*; Torbjörn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992),

لمقتطفات مختارة، انظر: Howard P. Kainz, ed., *Philosophical Perspectives on Peace* (London: Macmillan, 1987); John A. Vasquez, ed., *Classics of International Relations*, 2nd ed. (Englewood Cliffs; NJ: Prentice Hall, 1990), and Evan Luard, ed., *Basic Texts in International Relations* (London: Macmillan, 1992).

(18) Hedley Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," in: Wight, *International Theory: The Three Traditions*, p. xi,

يظهر الاقتباس عن وايت في الصفحة 1.

(19) Richard Little and Steve Smith, eds., *Belief Systems and International Relations* (Oxford: Basil Blackwell, 1988).

(20) Terry Nardin, *Law: Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press), p. xi.

(21) Steve Smith, "The Forty Years" Detour: The Resurgence of Normative Theory in International Relations," *Millennium*, vol. 21 (1992).

(22) Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992), and Brown, *International Relations Theory*.

(23) Frost, *Ethics in International Relations*, and Chris Brown, "The Ethics of Political Restructuring in Europe---The Perspective of Constitutive Theory," in: Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), p. 167.

(24) على خطى أوكيشوت، يعتبر ناردين أنّ مهمة الفلسفة هي تعريف وتمحيص المسلّمات البديهية التي تسند وتصوغ بعض الممارسات البشرية. انظر: Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933), and *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

(25) Nardin, *Law: Morality and the Relations of States*.

(26) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. by Rex Warner, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 1, and p. 22.

(27) لا يسعني هنا تكرار النقاشات المستهلكة المناصرة لمختلف المقاربات في تاريخ الأفكار وتلك المناهضة لها. وقد عالجتُ وانتقدت المواقف الرئيسية في كتابي: *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985).

(28) انظر: Michael Banks, "The Evolution of International Relations Theory," in: Michael Banks, eds., *Conflict in World Society* (London: Wheatsheaf, 1984), pp. 3-21.

(29) Banks, "The Evolution of International Relations Theory," p. 5.

(30) يطلق بانكز على هذين التقليدين "الواقعية" و"الليبرالية". (انظر الهامشين رقم 5 و7 من هذا الفصل)، فيما يشير إ. هـ. كار إليهما بكونهما "الواقعية" و"اليوطوبية". انظر: Carr, *Twenty Years Crisis*, pp. 22-89.

(31) H. J. Morganthau, *Politics Among Nations*, 5th ed. (New York: Knopf, 1978), p. 3.

(32) Chicago and London, The University of Chicago Press, 1951.

(33) انظر: Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London: Macmillan, 1984).

(34) Herz, *Political Realism and Political Idealism*, p. 25.

(35) سيتم التطرُّق إلى النواحي الفكرية لدى بورك (Burke)، التي يمكن ربطها بتقاليد مختلفة، على نحو أكثر تفصيلاً في السياق المناسب ضمن هذا الكتاب.

(36) Carr, *Twenty Years Crisis*, p. 28.

(37) يقترح كينيث تومبسون أنّنا "قد ننتظر توليفة مفاهيمية جديدة، وجهة نظرة استشرافية تسعى بعزم أكبر إلى جمع المثالي والواقعي معاً". انظر: Kenneth W. Thompson, "Idealism and Realism: Beyond the Great Debate," *British Journal of International Studies*, vol. 3 (1977), p. 209.

(38) Bull, *The Anarchical Society*, p. 25,

انظر أيضاً: Hedley Bull, "Society and Anarchy in International Relations" and "The Grotian Conception of International Society," in: Herbert Butterfield and Martin Wight, eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), and Hedley Bull, "Hobbes and the International Anarchy," *Social Research*, vol. 48 (1981),

يوفر غراهام إيفانز تسميات مغايرة لهذه التقاليد الثلاثة تملكُ مصدرَ الإلهام ذاته كشأن التسميات التي اعتمدُتها، انظر: W. H. Greenleaf. G. Evans "Some Problems with a History of Thought in International Relations," *International Relations*, vol. 4 (1974).

(39) Martin Wight, "An Anatomy of International Thought," *Review of International Studies*, vol. 13 (1987), p. 224,

انظر أيضاً: Hedley Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," *British Journal of International Studies*, vol. 2 (1976) pp. 16 - 101 and Brain Porter, "Patterns of Thought and Practice: Martin Wight" International Theory," in: Michael Donelan, ed., *The Reason of States* (London: Allen & Unwin, 1978), pp. 64-74.

(40) Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," p. 104,

يُطلق بانكس على التقليد الثالث تسمية "راديكالي" (Banks, "The Evolution of International Relations Theory," p. 7),

المفكرون الذين يُدرجون عادة في هذا التقليد هم: كنت، ماركس وماتزيني، انظر أيضاً: G. L. Goodwin, *World Institutions and World Order* (London: Bell and Sons, 1964), p. 12.

(41) R. J. Vincent, "Edmund Burke and the Theory of International Relations," *Review of International Studies*, vol. 10, no. 6 (1984), p. 206, p. 216 and pp. 217-218.

(42) Vincent, "Edmund Burke and the Theory of International Relations," p. 216,

تأثر لينكلايتر أيضاً بوايت في تحديده لسِمات تاريخ فلسفة العلاقات الدولية. انظر:
Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990).

(43) V. K. Saxena, "Introduction," in: Edmund Burke, *Speeches on the Impeachment of Warren Hastings,* 2 vols. (Delhi: Discovery Publishing House, 1987), I, p. x,

يتفق ذلك مع النظرة المنفعية الليبرالية لدى بروك التي سادت في نهاية القرن الـ 19 وبداية القرن الـ 20.

(44) Wight, *International Theory: The Three Traditions*, p. 5.

(45) للحصول على انتقادات وتقييمات لتلك الآراء انظر كتابي: *Texts in Context*.

(46) Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations* (London: Verso, 1994), p. 62 and pp. 82-83.

(47) Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re) Introduction to International Relations* (Boulder, Colo.: Rienner, 1994), pp. 194-195, and R. B. J. Walker, *Inside/ Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 30-48 and pp. 65-66.

(48) R. J. Vincent, "Hedley Bull and Order in International Politics," *Millennium*, vol. 17 (1988), pp. 195-213.

(49) Walker, *Inside/ Outside,* p. 69.

(50) Martin Griffiths, *Realism, Idealism and International Politics* (London: Routledge, 1992).

(51) Brown, *International Relations Theory*, and Janna Thompson, *Justice and World Order*.

(52) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, ed. by T. Fuller, New and Expanded ed. (Indianapolis: Liberty, 1991), pp. 5-42.

(53) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 206.

(54) Michael Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 55-59 and pp. 152-154.

(55) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 225.

(56) Brown, *International Relations Theory*, p. 44

(57) Thompson, *Justice and World Order*, p. 120. Chris Brown, "International Political Theory and the Idea of World Community," in: Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1995), p. 91.

(58) Brown, "Idea of World Community," pp. 103-104.

(59) يُدرج تومبسون فصلاً قيّماً حول "القومية" كشكل من أشكال "المجتمعانية".

(60) سيتم التطرُّق إلى هذه المسألة بمزيدٍ من التفاصيل في الفصل 16 من هذا الكتاب.

(61) Brain Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 119.

(62) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 17.

(63) David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 80.

2

"الواقعية التجريبية"، و"النظام الأخلاقي العالمي"، و"المنطق التاريخي"

بعدما نظرنا في الموقف العام للنظرية السياسية للعلاقات الدولية واستطلعنا البدائل المتوافرة لتحديد السِمات الرئيسية المتميّزة للتاريخ، أُقدِّم في هذا الفصل الإطار التنظيمي الذي يوفر هيكلية لهذا الكتاب. ومن دون الدخول في تعقيدات الجدل المنهجي، أودُّ إيراد بعض المبادئ التي أرشدت مقاربتي[1] . إحدى الخُلاصات المهمة لـ "علم النفس الغشتالتي" (Gestalt Psychology) هي أنّ الدماغ يعمل باستمرار على تجميع سلسلة من النبضات الكهربائية التي تُولِّدها استثارات شبكية العين في أشكالٍ أو مواضيع بسيطة تستند إلى سلسلة كاملة من العوامل، بما فيها التجارب السابقة. ونحن في الحالات العسيرة نشعرُ بالانزعاج والضياع حينما تكون المُستثيرات الحسيّة مُربِكة وتجعلنا عاجزين عن التصوُّر بوضوح. إنّ الإدراك الصوري الكلي (Gestalt) "الغشتالتي" ووهم الإدراك الحسي مألوفان بالنسبة إلينا جميعاً. وفي عالم الفلسفة، قدّم لنا هيغل خُلاصات مشابهة. العقل ينفر من كَمْ التفاصيل المُحيِّر الذي لا يُظهر أيّ نمطٍ مفهوم بوضوح. فالفكر الذي يعالجُ فكرة يسعى إلى جعلها مفهومة أوَ عقلانية. وبعبارةٍ أخرى، إنّنا نحاول أن نستخلص منطقاً من مقادير

كبيرة من التفاصيل على مدى أُطرٍ زمنية ممتدة عبر استبيان وتمييز أنماطٍ مفهومة فيها، فقط إذا رأينا فيها استمراراً لجدالٍ أو طريقة تفكيرٍ مشتركة. وأولئك الذين ينظرون إلى العالم بعقلانية، يتبدّى لهم العالمُ عقلانياً في المقابل. ولا أعني بذلك تجاهل اللاعقلانية (irrationality)، والإمكانية (contingency)، والعشوائية (randomness)، لكن يتعيّن تفسير أو توضيح جميع هذه العوامل بطريقة ما ليس من حيث كونها وقائع غير مترابطة، بل من خلال علاقاتها مع الدفق الانسيابي الأشمل للفكر. وكلّ إثباتٍ فعلي لموقفٍ فكري هو في الوقت ذاته إنكار لشيء آخر، وأيّ محاولة لربطه بذلك الشيء إنّما يُضيف بُعداً من المفهومية العقلية (intelligibility) التي قد لا تكون من مقاصد المؤلف. وعلى الرغم من الجدال الذي لا ينتهي حول الفترة الزمنية والبقعة الجغرافية اللتين يشملهما المفهوم التاريخي لـ "عصر النهضة"، فإنّ عدداً محدوداً من الشخصيات الأدبية والفنيّة اعتبروا أنفسهم ممّن عايشَ هذا العصر وأسهمَ فيه. وفقدان الإدراك الذاتي لـ "عصر النهضة" لا يجعل أولئك الذين عايشوا ذلك العصر (أينما كان ومتى كان) غير مشاركين فيه. وتدور النقاشات المنهجيّة إلى حدٍ كبير حول التساؤل عن الضوابط الملائمة التي يمكنها أن تُنظِّم أو حتى تُرسي المفهومية العقلية المنشودة في الدراسات التاريخية.

وفي ما يلي، سأُحدِّدُ ثلاث وسائل تفكير متميِّزة في نقاشات المسائل الفلسفية والأخلاقية في النظرية السياسية للعلاقات الدولية. إنّها ما يُطلق عليها أوكيشوت "التحديد المثالي للسِمات الرئيسية" (Ideal characterization) لأنّها لا تُوجد بشكلها الصرف لدى أيّ مفكّر ولا تملك وجوداً مستقلاً وذاتياً في أيّ وقتٍ أو مكانٍ محدّدين. ويرتبط كلّ تقليدٍ نظري بشكل جدلي بالتقليدين الآخَرين على النحو

التالي: "الفرضية" (thesis) للتقليد الأول، و"النقيضة" (antithesis) للثاني، و"التركيبة" (synthesis) للثالث. ويمكن أنْ نجد عناصرَ من كلّ تقليدٍ لدى مفكّرين محدّدين، وتمييز محاولات أصيلة لحل النزعات الفكرية المتعارِضة، أو لاستيعابها في نوعٍ من التعايش. وما سيلي ليس صيغة ينبغي تطبيقها على مختلف المُفكِّرين لإنتاج دراسة مقارنة مبتكرة ومُعَدّة بأسلوبٍ معيّن. لكنّ هذا الإطار الفكري يصلح كنقطة مرجعية تبرز أحياناً إلى الواجهة، لكن لا يُقصَد منها أبداً أن تُهيمن على النقاشات.

"الواقعية التجريبية"

يمكن أن يُطلق على التقليد النظري الأول مصطلح "الواقعية التجريبية" (Empirical Realism). والفلاسفة الذين يندرجون ضمن نطاق هذا التقليد الذين يرون في الكائنات البشرية أفراداً متميّزة، ومستقلة، وعاقلة. ولهذه الأفراد احتياجاتها، ورغباتها، ومصالحها واهتماماتها، وطموحاتها الخاصة. وانبثاق الأفعال إنّما يخضع للاعتبارات الشخصية. ومعيار الخير هنا هو اللذة، ومعيار السوء هو النفور. ولا تتضارب مصالحنا حتى نشتهي الأشياء ذاتها. والمسلك الصالح تُمليه علينا رغباتنا ومصالحنا. وقد قدَّم هوبس بالطبع الوصف الأكثر دقة لهذه الرؤية حيث جادلَ بأنّ "الحقوق الطبيعية" يُمليها علينا المنطق الصحيح، وما يبرر استخدامها هو فحسب واقعُ امتلاكنا لها. وهي في الحقيقة قواعد الحكمة العمليّة (Rules of prudence)، لا مقتضيات أخلاقية (Moral Imperatives). وفيما فصَلَ مكيافيلي بصعوبة بين الضرورة السياسية والمقتضيات الأخلاقية، أصبحت تلك الضرورة لدى هوبس موازية لـ "الأخلاقية" (Morality). وما من قانونٍ أخلاقي نهائي يُرشِد إرادتنا، ولا أيّ غاية أخلاقية نهائية تُوجَّه نحوها أفعالنا. وإرضاء الرغبات موقتٌ، ونحن مُقدَّرٌ علينا عدم اختبار

الإشباع، لأنّ إرضاء رغبةٍ إنّما يقود إلى تعزيز رغبةٍ أخرى. ويُعبِّر مكيافيلي عن هذه الرؤية على نحو رائع بقوله: "إنّ مُشتَهيات الإنسان لا تعرف الشبع، لأنّنا مَجْبُولون بالفطرة على التوق إلى كلّ شيء"[(2)] . وفي الجانب الأكثر تشاؤماً لهذه الرؤية، يُجادِل شارحو الأفكار المرتبطة بهذا التقليد النظري بأنّ الإنسانَ ميَّالٌ في طبيعته للقيام بالشر أكثر منه للقيام بالخير. ويقترح (المُفكِّر الإغريقي) دايودوتوس (Diodotus) كما أوردَ ثيوسيديدس، أنّ "المدن والأفراد على حدٍ سواء، هم في طبيعتهم مُهيَّأون لاقتراف المظالم، وما من قانون يمنعهم من ذلك"[(3)] . وكلّ شيء، بل كلّ امرئ، هو وسيلة لغاية، ووجبَ تبريره بمقتضى منفعته في هذا الخصوص.

تضمينات مثل هذه الرؤية للطبيعة البشرية، بكونها متمحورة حول المصلحة الذاتية وغير مُقيَّدة بقوانين أخلاقية كلّية وراقية، إنّما هي ذات تأثير عميق على المجتمع المدني. ويفترض كلّ من ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس، عمداء هذا التقليد في تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية، وجودَ طبيعة بشرية دائمة يمكن تعديلها وتقييدها بقوانين ومعاهدات بين البشر. ومن دون سلطة قوية قادرة على إنفاذ مجموعة قوانين وقواعد تُقلّص النزاع المتأصِّل في العلاقات بين البشر، لا مجالَ للعيش بسلام. إذاً لا بُدّ من وجود حكومة قويّة لتعديل الطبيعة البشرية، إلا أنّ مثل هذه التعديلات هشّة، والمجتمع المدني مهدّد دائماً باحتمال، بل بحتميّة، أنْ تنتصر المصالح البشرية، مدفوعة بالطموح أو بفعل أزمة، على التوافق العام والتقهقر إلى وضع تسودُ فيه المصلحة الذاتية والفوضى. وتلك بالطبع هي الحالة التي يُحذِّر منها هوبس ويبني مجموعة من الترتيبات السياسية لمنعها، وقد صوّرها ثيوسيديدس على نحو مؤثر بوصفه للطاعون الذي ضربَ أثينا، في وقتٍ ساد فيه انحلالٌ كامل للمجتمع

المدني[4] . وعلاوة على ذلك، يرى المُفكِّرون الثلاثة المُنَوَّه عنهم آنفاً الفرصة أو الحظ بوصفه عاملاً مهماً في الشؤون الإنسانية، ولو أنّ جميع هؤلاء يتباينون في معتقداتهم حول الدرجة التي يمكن أن يُطوَّع بها هذا العامل. ثيوسيديدس متشائم بالكامل في هذا الخصوص؛ أمّا مكيافيلي فيعتقد أنّ أولئك الذين يملكون شغفاً بالأعمال الفنية (virtu) لديهم فرصة لاغتنام الحظ، إلا أنّ تفاؤله تبدَّد بعدما انقلب الحظ عليه وتبدّت ظروفه سوءاً. إلا أنّ هوبس هو الأكثر تفاؤلاً من بين هؤلاء الثلاثة لاعتقاده أنّ عنصر الفرصة أو الحظ هذا، المُدمِّر جداً عند الاسترسال فيه، لا يمكن إزالته من السياسة كلّياً إلا من قِبل "شيطان الفوضى" (Great Leviathan).

في العلاقات الدولية، حيث لا سلطة عُليا تملك القوة المطلوبة مسبقاً لفرض الامتثال لقواعد السلوك، تسعى الدول وراء مصالحها الخاصة في نطاق خالٍ من العدل. ويُوضح فريدريك مينيك (Friedrich Meinecke) عنصر الفرصة هذا في التقليد النظري حينما يُجادل بأنّه في السياسية المحلية من الممكن والمُستَحب أن تنسجم النزعة الأخلاقية، والعدل، والسلطة في ما بينها، إلا أنّ مثل هذا الانسجام يتعذّر تحقيقه في ظل غياب سلطة عُليا قادرة على صون العدل[5] . والخوف وعدم الثقة بالدول الأخرى يوفران الحافز لمضاعفة قوة الدولة وذلك لشَنّ حروب بغية إخضاع أولئك الذين، عندما تتغيّر الموازين، سيسعون إلى إخضاعها. لكنّ المفارقة هي أنّه بعد اكتساب القوة يأتي الخوف من فقدانها ليفرض على الدولة السعيّ للحصول على المزيد منها[6] . وهذا يعكس أيضاً تبرير ألسيبيادس (Alcibiades) للحملة العسكرية التي نظّمتها أثينا ضد صقلية، حيث يُحذِّر بقوله: "الحقيقة هي أنّنا وصلنا إلى مرحلة أُجبرنا فيها على التخطيط لغزوات جديدة واضطررنا إلى التمسُّك بما لدينا، لأنّ هناك

خطراً بأن نقع بحد أنفسنا تحت سلطة الآخرين ما لم يخضع الأخرون لسلطتنا"[7] . ووجبَ أن تكون الدول أيضاً في حالة من الجهوزية للحرب، وأن تكون متيقظة ومسلّحة مُسبقاً، كما يقترح هوبس، قاصداً بذلك وجوب أن تُرسي تلك الدول شبكة استخبارات مكثّفة إضافة إلى قوات عسكرية حسنة التسلّح[8] .

وتطغى في هذا التقليد المصلحة الوطنية. ويُنظر إلى الخلافات بين الدول بكونها تضارباً في المصالح[9] . ويتم الدخول في تحالفات من أجل دعم المصالح الوطنية، وذلك من خلال تعزيز أمن الدولة المَعنيّة في مواجهة قوى مُعادية محتملة. وتكمن وراء هذه النظرة فكرة مفادها أنّ الدول في النطاق الدولي هي كيانات طاغية، وأنّ على كلّ دولة الإحتراس أو الوقوع تحت مذلّة هيمنة الأخرين عليها. والعلاقات الدولية تجري في بيئة تنافسية وعدائية، فيها الفائزون والخاسرون. إنّ الضرورة، والرغبة بالأمن، والخوف من الخضوع للهيمنة تُجبر الدول على التصرُّف بطرقٍ تسعى من خلالها إلى تعظيم مصالحها، لكنّها لا تتفق بالضرورة مع القِيَم الأخلاقية التقليدية. وتُعتبر عقيدة "المصلحة الوطنية ـ مبرّر وجود الدولة" (*raison d'état*) محورية في هذا التقليد وتُحدِّد المسار الذي وجبَ على الدولة اتخاذه، وغالباً ما يكون ذلك في استخفافٍ لاعتبارات الأخلاق أو العدل، من أجل الحفاظ على قوتها وحيويّتها. ومن وجهة نظر فريدريك مينيك، فإنّ ماهية تلك الأفعال المحفّزة بعقيدة "المصلحة الوطنية" هي "درجة عالية من الضرورة السببيّة، حيث يعتاد الوكيلُ (الفاعل) بحد ذاته على اعتبارها مطلقة وحتميّة"[10].

ولا يغيب الحديثُ عن "قوانين الطبيعة" (Laws of Nature) و"الحقوق الطبيعية" (Natural Rights) من هذا التقليد، إلا أنّ تلك القوانين والحقوق تُدرَك على نحو طبيعي، لا أخلاقي. فإنّه من

"قوانين الطبيعة"، على سبيل المثال، أنْ يُهيمن القويُّ على الضعيف، ومن "الحقوق الطبيعية" أنّ نستحصل على كلّ شي بمقدورنا الحصول عليه. وليست تلك بمُوجِباتٍ أخلاقية إذ لا أحدَ مُجْبَراً على السماح بالهيمنة عليه، أو على تقديم مبرِّرٍ أخلاقي للحصول على ما أمكنه على حساب الآخرين.

كما أنّ هذا التقليد لا يُقدِّم أي التزام حصري تجاه النزعة "المجتمعانية" أو النزعة "الأمميّة الكوزموبوليتانية". ويرى هوبس على سبيل المثال أن ليس هناك عدلٌ أو ظلمٌ على نحو مستقل من صاحب السلطة والسيادة. فإرادة صاحب السلطة تتوازى مع القانون والعدل. ولكلّ مجتمع قواعده الأخلاقية المدعومة بسلطته السيادية. ومبادئ الطبيعة البشريّة عالمية إلا أنّ القواعد الأخلاقية التي تتحكّم بها "تخصيصية". وما من عدلٍ أو ظلم في النطاق الدولي في غياب سلطة سيادية لإرساء وإنفاذ قواعد أخلاقيات. وفيما يعتبر هوبس الأفراد وحدة القيمة القصوى، فإنّه لا يفترض وجود مجتمع بشري عالمي، ولا "أمميّة" مؤسَّسيّة تُروِّجُ من خلالها المفاهيم العالمية للعدل. ومن جهة ثانية، فإنّ "المنفعية"، التي تضعُ توكيداً مماثلاً، بحسب هوبس، على اللذة والألم بكونهما نتيجة موضوعية للفعل، هي بدورها "أمميّة". وفي الأخلاقيات، تتخذ "المنفعية" هيئة "الصيرورية ـ النتائجية" (consequentialism) التي يُحدَّد فيها الصوابُ والخطأ من خلال "الصيرورات" أو نتائج الأعمال، حيث يكون معيارُ الصيرورات أو النتائج الخيِّرة والسيئة هو المبدأ النفعي المتمثِّل في "السعادة الكبرى للعدد الأكبر من الناس". وبالنسبة إلى بنتام (Bentham)، لا تُستحدث القِيَم من السلطة السيادية ولا تنبثق من مجتمع سياسي؛ بل نجد أسسها في مبادئ اللذة والألم. ومن وجهة نظر بنتام، لكل امرئ واجب دعم سعادة البشرية، وهو ما يتم

تحقيقه على نحو أكثر فعالية من خلال مؤسّسات مثل العائلة والدول التي لا قيمة جوهرية لها في هذا الخصوص لكن لها حقوق علينا من حيث ارتقائها بالسعادة العامة. ومبدأ "السعادة الكبرى" لدى بنتام هو في آن عالمي وأمميّ. لكنّه لم يكن مؤيداً لمفهوم الحكومة العالمية، لكن نظراً لكون صيرورات أو نتائج مثل هذا الشكل من أشكال الحكومات يُسهِم أكثر في السعادة العامة، فإنّه شيء لا بُدّ له من أنْ يُدافع عنه. وفي مبدأ السعادة الكبرى لـ "مواطني العالم"، يُعارض بنتام الحرب والاستعمار على حد سواء بسبب "عدم منفعتهما"[11] (inutility).

"النظام الأخلاقي العالمي"

لعلّ أفضل وصفٍ للتقليد النظري الثاني، الذي يُشار إليه أحياناً بـ "المثالية"، و"اليوطوبية"، أو "العقلانية"، هو "النظام الأخلاقي العالمي" (Universal Moral Order)، وذلك لتجنُّب الخلط مع المفاهيم الفلسفية البيِّنة المرتبطة بمصطلحات أخرى. ولعلّ الفكرة الأساسية الكامنة في صميم هذا التقليد يمكن تلخيصها بكلمات مُنظِّر سياسي معاصر للعلاقات الدولية. و"العالمية" (Universalism) التي يُشير إليها هذا التقليد هي من نوع "نموذج التفسير بالترابط الجوهري أو القانوني"، وتنص على أنّ "هناك إلهاً واحداً، لذا فإنّ هناك قانوناً واحداً، وعدالة واحدة، وفهماً صحيحاً واحداً للحياة الصالحة أو المجتمع الصالح أو النظام الصالح، وخلاصاً واحداً، ومُخلِّصاً واحداً، وعصراً واحداً لجميع البشرية"[12]. إنّه تقليد، كما تقول الفيلسوفة أونورا أونيل، يجمع تآلفاً بين العدالة والفضيلة. وهو "عالمي" في الشكل من حيث افتراضه وجود مبادئ أخلاقية معيّنة يمكن تطبيقها على جميع القضايا لا بعضها فحسب. وهو "عالمي" النطاق أيضاً من الناحية النظرية من حيث اعتبار بعض المبادئ

الأساسية "أمميّة"، إلا أنّه في الواقع غالباً ما يكون دون "عالمية" النطاق من حيث الاستهانة بالنساء، والعبيد، والبرابرة وكل مَنْ هو غير متمدِّن[13].

ويمكن تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" أنْ يتضمّن معاً نظريتيّ "الأمميّة" و"المجتمعانية" التي تفترض وجود قوانين أخلاقية أساسية، وبذلك يستعِب كلاً من أفلاطون، وأرسطو والفلاسفة الرواقيين. لكن ما يستثنيه هو النظريات الأخلاقية "العالمية" الطبيعانية (naturalistic) التي تُجادل بأنّ الطبيعة البشرية، "الدموية" في فطرتها، وجبَ أن تتجاهل الأخلاقية التقليدية والتزاماتنا تجاه الدول، وتُوحِّدنا ضمن بشرية مشتركة. وغالباً ما كانت الأخلاقية تُعتبر، بحسب الفلاسفة السوفسطائيين الإغريق، نتاجَ التوافق، فيما كانت تُعزَى في بعض الأحيان إلى المصلحة الذاتية. وتتعارض الأخلاقية أحياناً مع الطبيعة وتُعتبر غير طبيعية، فيما يرى فيها البعض تواصُلاً للطبيعة للبشرية، تُسهِّل تحقيق الإمكانيات البشرية. وقد رُفضت الأخلاقية التقليدية في العديد من الحالات، واستُبدِلت الأخلاقيات الطبيعانية "العالمية" بتوكيدٍ على المساواة الطبيعية ورفضٍ للولاء المبدئي لـ "دولة المدينة"(*) (Polis) إلى جانب رفض الالتزامات الأُسرية والاجتماعية. واعتُبرت الانقسامات بين المجموعات الاجتماعية ضمن "المدينة الدولة"، لا سيّما بين الإغريق والبرابرة، غير طبيعية. ويتحدّث الفيلسوفان الإغريقيان ديموكريتوس (Democritus) وهيبياس (Hippias) عن شيء مماثل، فيما يُعتبر أنتيفون (Antiphon) خير مثالٍ على هذا المذهب. وسأُسلِّط الضوء على وجهات النظر هذه على نحو أشمل في "الفصل 3".

(*) مصطلح يُعرف بدولة المدينة من قبل الأنثروبولوجيا الحديثة (المترجم).

فالأخلاقيات الطبيعية العالمية تنتمي إلى تقليد "الواقعية التجريبية".

وما من رابطٍ ضروري بين "الحقوق العالمية" و"الأخلاقيات التأسيسية" (foundationalist ethics)، وما من ضرورة أيضاً لتبريرهما من ناحية "الواجب الأخلاقي" (deontologically)، كما يفترض الفيلسوف كنت. ويُبرِّر "المنفعيون" الحقوق البشرية "العالمية" بجدالٍ "صيروري" أو نتائجي، إلا أنّ أتباع تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" لا يرغبون في المساواة بين الأخلاقيات والمنفعة أو الفائدة. لكن هذا لا يعني أنّهم لا يلجأون إلى الجدل "الصيروري" من وقتٍ إلى آخر لتبرير المسلك الأخلاقي. وهناك بالطبع عناصر من "الصيرورية" أو النتائجية لدى غروتيوس، وبوفندورف، وفاتيل، وهو ما قاد بعض المُفسِّرين إلى الخلط بين الجزء والكل واعتبار هؤلاء المفكّرين جميعاً منفعيين مستترين.

وأولئك الذين أسهموا بآرائهم في هذا التقليد لا يُنكرون أنّ المصالح والأهواء الأنانية للأفراد هي في غاية القوة، ويُقرِّون بوجوب ألاَّ تُوجِّه، بأيّ شكلٍ كان، المسلكَ الشخصي. فالرغبات الحيوانية الأساسية ينبغي قهرها وشجبها. وهناك مُثُل، وقوانين عليا، أو حقوق طبيعة وأخلاقية "عالمية"، مستقلة عن الدهاء البشري، وجبَ أن تمتثل لها القوانين والاتفاقيات الوضعية. وهذا النطاق الأخلاقي ليس من صنع الإنسان: إنّه شيء وجبَ فهمه أو اكتشافه بقوة العقل والمنطق. في المقابل، اتَّسم هذا التقليد لدى مُفكِّري "الحقوق الطبيعية" بالدنيوية فيما استُنبِطَت الحقوق من الصفات الإنسانية الفطرية والبديهية، على غرار الحياة الاجتماعية الطبيعية. لكن وجبَ القول أنّ العنصر الديني قلّما كان غائباً.

فمُنظِّرو "الحقوق الطبيعية" في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وفيما شدّدوا على الفرد، لم يُهملوا المجتمع والقيود

الأخلاقية لأفعال الفرد والدولة. وعلاوة على ذلك، من شأن الوعي الجماعي الذي أشار إليه مُنظِّرو "القانون الطبيعي" و"الحقوق الطبيعية" الأوائل أنْ يُفسح في المجال أمام فردانية أكثر تجذُّراً في نظريات "الحقوق الطبيعية" اللاحقة[14]. ويُوجِز د. م. ماكينون (D. M. Mackinnon) هذا التحوُّل التوكيدي الأخير تأثُّراً بنظريات "الحقوق الطبيعية" مجادلاً بأنّ مؤيِّدي هذه النظريات "ما عادوا يهتمون بالقيود والمحدوديات، بل بالمتطلبات والمسموحات"[15]. ويُعبِّر باسيل ويلي (Basil Wiley) عن رأي مماثل حينما يُجادل بأنّ المفهوم القديم لـ "القانون الطبيعي" يُشدِّد على سِمته التنظيمية، فيما يُمجِّد مُنظِّرو "الحقوق الطبيعية" السِمة التحرُّرية للطبيعة[16]. وفي صميم فكرة حقوق الإنسان هذه تكمن فكرة مفادها أنّ للإنسان فضائل فطرية متأصّلة تنشأ عنها مطالب أخلاقية متبادلة. فنحن بالفطرة أخلاقيون قبل نشوء أيّ مجتمع مدني، ونحن نملك الحقوق الأخلاقية ليس بفضل كوننا مواطنين، بل بفضل إنسانيتنا. إنّ المجتمع المدني هو صنيعة الإنسان، أو ما أراده الله من خلال الإنسان.

والعديد من المفاهيم المعاصرة لحقوق الإنسان، "العالمية" المنحى، على غرار "المعاهدة الأوروبية حول حقوق الإنسان" (1953)، و"المعاهدة الأميركية حول حقوق الإنسان" (1978)، تستمدّ بشكلٍ جليّ من التوافق. ولا يستند تأييد هيدلي بول إلى فكرة حقوق الإنسان إلى أخلاقيات غيبيّة مطلقة (Absolute Transcendental Ethic)، بل يرتكز على التوافق. وعلى مستوى فلسفي، يُجادل كتاب **نظام حقوق** (*A System of Rights*) لمؤلفه ريكس مارتن (Rex Martin) ضد الفكرة السائدة بأنّ الحق هو مطلبٌ شرعي مبرور، ويقترح في المقابل أنّه وسيلة راسخة لسُبُل المعاملة والتعامل، وأنّ كلّ مطلب شرعي يرغب المرء في اعتباره حقاً إنسانياً

مفترضاً إنّما يتبدّد إذا لم يتم الاعتراف به كحقٍ مدني من قِبَل جماعات محدّدة[17].

وفي تقليد "الواقعية التجريبية"، كانت وجهة النظر إزاء الطبيعة البشرية تشاؤمية ("البشر دائماً أكثر استعداداً للشر منه للخير")[18]، لكن في تقليد "النظام الأخلاقي العالمي"، فإنّ مفهوم الطبيعة البشرية هو أكثر تفاؤلاً. ويُجادل توما الأكويني (Thomas Aquinas)، على سبيل المثال بقوله، انّ "من الواضح أنّ هناك استعداداً طبيعياً داخل الإنسان للأفعال الخيِّرة الفاضلة"[19]، وأنّه وجبَ علينا جميعاً أن نساعد بعضنا بعضاً لتحقيق إمكانيات الخير والفضيلة الكامنة في داخلنا. والفعل الصالح ليس ذاك الذي تُحفِّزه المصلحة الذاتية، بل ذاك الذي يمتثل للقانون وللمبادئ الأخلاقية الفطرية. وتُرَى العلاقات بين الدول بكونها تنتظم بمبادئ أخلاقية أو غيبيّة، تلك التي يمكن أن يُعبَّر عنها في "القانون الدولي". إنّ العدالة إذاً لا تعتمد على قوة دنيوية علمانية لأجل إنفاذها؛ بل هي موجودة على نحو مستقل من الدول، وتعمل كمعيار يمكن الحُكم من خلاله على أفعال تلك الدول، فضلاً عن كونها رادعاً أخلاقياً للسعي وراء المصلحة الوطنية الصارخة. وفيما يُساوي هوبس بين إرادة السلطة السيادية والصواب والخطأ، والعدل والظلم، يُجادل بوفندورف على سبيل المثال بأنّه "ليس من الممكن لسلطة مدنيّة أنْ تستحدث الخير والعدل بالقواعد والتوجيهات، بقدر ما أمكنها أن تحُد من تلك السموم (المظالم) التي تُضعِف الإنسان"[20]. وضمن هذا التقليد يتواصل المجتمع السياسي مع حالة الطبيعة ولا يتنافر معها. والحالة السابقة للمدنيّة، بخلاف ما هي عليه في تقليد "الواقعية التجريبية"، تُعتبر في العموم اجتماعيةً.

في تقليد "الواقعية"، يُبرِّر امتلاك القوة واستخدامها للحصول على المزيد منها. وقوانين الطبيعة، المجرّدة من أيّ مضمون أخلاقي

لدى ثيوسيديدس، تُبرِّر وتُوضح في آن حالة العدائية. فأثينا التي كانت تملك القوة والمقدرة على تأسيس إمبراطورية، أُجبرت على القيام بذلك بفعل قوانين الطبيعة، التي تُملي بأنْ يحكم القوي الضعيفَ؛ وأنّ على المرء أنْ يحكم كلّما أمكنَ له ذلك؛ وأنّ المصلحة الذاتية تتجاوز اعتبارات العدالة؛ وأنّ الآخرين سيتحكّمون بكَ إذا لم تتحكّم بهم. فالخوف والحاجة إلى الأمان، ومطالب المصلحة الذاتية، إنّما تفرض تأسيس إمبراطورية والتردُّد في إطلاق العنان لها على حدٍ سواء. وبرَّرَ الأثينيون إمبرياليتهم بالادّعاء أنّهم لم يقوموا بأيّ شيء يُخالِف "قوانين الطبيعة". بل زعموا أنّهم لم يفعلوا سوى ما كانت أيّ دولة لتفعله لو كانت مكانهم. وكلّ هذا كان مستهجناً لـ "قوانين الطبيعة" المُسلَّم بها في التقليد الثاني. ويُعتبر شيشرون (Cicero) مسؤولاً عن الوصف الجوهري لسِمات "القانون الطبيعي" بهذا التقليد. ففي أحد تعليقاته الأكثر شهرة يُجادل شيشرون بأنّ:

لا يمكن أنْ تكون هناك قوانين مختلفة في روما وأثينا، أو قوانين مختلفة اليوم وغداً، بل قانونٍ دائم لا يتغيّر صالح لجميع الأمم ولجميع الأوقات، وهناك سيدٌ واحدٌ وحاكمٌ واحد، هو الله، فوق الجميع، لأنّه فاطرُ ذلك القانون، وباسطُه، والقاضي في إنفاذه[21].

فالحرب غير مُدانة بالكامل في الأخلاق المسيحية. إنّما تُعتبر شرّاً يمكن اللجوء إليه لصون العدالة في المضمار الدولي. لكن مثل هذه الحروب وجبَ شنّها بأنقى الدوافع. ويُبيِّن الأكويني بوضوح ضرورة ملاقاة ثلاثة شروط صارمة قبل تبرير الحرب. أولاً، وجبَ على الجهة التي تُعلِن الحرب أن تكون مخوَّلة بصلاحية شنّها. ثانياً، وجبَ أن يكون السببُ وراء الذهاب إلى الحرب قضية عادلة.

فالدولة التي تتعرّض للهجوم ينبغي أنْ تستحق هذا الفعل المتخذ بحقها. ثالثاً، أولئك الذين يُباشرون الحرب يتعيّن عليهم القيام بذلك بقصدٍ سليم ومُبرَّرٍ ومشروع. فلا دخول في حربٍ إلا لتحقيق هدفٍ حقّاني، أو لتجنُّب شَرّ يُحاك أو يُنفّذ ضد الوطن الأم أو وطن الآخرين. وإذا لم تتم ملاقاة تلك الشروط، تكون الحرب غير عادلة. ويُجادل الأكويني أنّه "حتى عندما تُعلَن الحرب من قِبَل سلطة مشروعة وفي ظل قضية عادلة، فإنّها تصبح غير عادلة من خلال المقاصد الشريرة"[22]. حتى حينما يُصبح أساسُ مثل هذا القانون الطبيعي "مُعَلْمَناً" (secularized) فلا مناصَ من إضعاف موجباته الأخلاقية. أمّا هوغو غروتيوس، الذي غالباً ما يُعتَبَر الشخصية الريادية التي فَصَمَتْ الرابط بين "القانون الطبيعي" و"القانون الغيبي" (Divine Law)، فقد زعمَ أنّ القانون الأول ثابتٌ لا يتغيّر (immutable). وادّعى غروتيوس أنّ حتميّة وبديهية "القانون الطبيعي" تجعلان منه غير قابل للتغيير أو التبديل "حتى من قِبَلِ القوى الغيبيّة". ورأى أنّه كما تتعامل الرياضيات مع الأرقام تجريداً، يمكن اكتشاف "قانون الطبيعة" بالعقل تجريداً من أيّ ظروف محدّدة[23]. فبالنسبة إلى غروتيوس، فإنّ "قانون الأمم"، أو باللاتينية *jus gentium voluntarium inter civitates*، ينبثق من العلاقات التي تنشأ وتسود في ما بين الدول. ومن خلال الإجماع، المرتكز إلى الخبرة، تطوَّر "قانون الأمم". وكانت وظيفة "القانون الطبيعي" بالنسبة إلى "قانون الأمم" تقييد تصرُّفات الحُكّام لضمان بقائهم ضمن حدودٍ معيّنة[24]. فالحربُ بالنسبة إلى غروتيوس لا يمكن تشريعها إلا إذا كانت هناك قضية عادلة، تتطلّب تعرُّض الوطن لعدوان، أو لمس انتهاكٍ مفرط لقانونيّ "الطبيعة" و"الأمم" بحق دولٍ أخرى[25]. حتى حينما تقوم دولة ما بتحرُّكٍ ضد دولة أخرى لقضية عادلة، وجبَ التقيُّد بالاعتدال[26]. وفي نظريات

غروتيوس، يصبح "قانون الطبيعة" توكيداً على مبدأ تبادل احترام الحقوق مع الآخرين، أيّ أنّ امتلاك الحقوق يفترض على الآخرين واجب احترامها. إنّ "قانون الأمم" مقيَّدٌ بالحقوق والواجبات المتضمّنة في "القانون الطبيعي". إنّها لا ريب عقيدة أخلاقية، تنظر إلى الفعل الأخلاقي من منظار الامتثال للقانون[27]. إذاً، الفعل الصائب هو ذلك الذي يمتثل للقانون، والنزاع بين الأمم يُشكِّل تضارب الحقوق. وتصل نظريات "الحقوق الطبيعية" إلى ذروتها بالطبع لدى لوك، وفي خلال الثورتين الأميركية والفرنسية، حيث أصبح العنصر العقلاني في هذا التقليد النظري متفوقاً، فيما غدا المجتمع خاضعاً للحقوق الفردية، وأضحَتْ العقائد أكثر راديكالية، أو هدّامة، في معارضتها أيّ سلطة تُظهِر انتهاكاً، أو نُكراناً، لمثل هذه الحقوق.

وثمة حاجة في هذه المرحلة إلى إجراء عددٍ من التصنيفات. ففي هذا التقليد يُشار إلى "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"، بيد أنّ العلاقة بين الاثنين غير ثابتة أبداً، ولا بالضرورة بيِّنةٍ على الدوام. وربّما يُساوَى "قانون الأمم" أحياناً مع "القانون الطبيعي"، فيما يُعتبر أحياناً أخرى نتيجة توافقٍ عام، أو اتفاقية، بل ممتثلاً للقانون الطبيعي. ولا يُفترض دائماً أنّ يكون "القانون الطبيعي" متفوقاً، والفلاسفة الرواقيون الرومان لم يروا فيه بالطبع تقييداً أو مقياساً للقانون الوضعي. إنّما التبنّي المسيحي للقانون الطبيعي هو الذي يبثُّ فيه عنصراً حُكْمِياً أكثر فعالية. وعلينا أن نتذكّر أيضاً أنّ التسليم جدلاً بعالمية "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم" يعني عملياً إضفاء صفة "العالمية" على الأخلاقيات المسيحية، المفروضة على المُلحِدين. فعلى سبيل المثال، تستند مجادلات فيتوريا المتعلّقة بالهنود الحمر إلى حقوق عالمية تستأثر بالأولوية على حقوق الجماعات التي يتطرّق

إليها، وأيّ انتهاكٍ لتلك الحقوق يُمهِّدُ لتدخُّلٍ مشروع. وكان فيتوريا مقتنعاً بأنّ ليس على المسيحيين فحسب بل على الهنود الأميركيين أيضاً أنْ يستوعبوا "القانون الطبيعي"، عبر تحكيم العقل والمنطق. وإذا ما سلّمنا جدلاً بأنّه كان على الإسبان التصرُّف امتثالاً للقانون الطبيعي، فقد كان لهم الحق أيضاً أن يتوقعوا امتثالاً موازياً من الهنود الأميركيين.

وكان من شأن غروتيوس وبوفندورف وفاتيل، في سعيهم إلى إرساء "القانون الطبيعي" و"الحقوق الطبيعية" على أسس علمية، أنْ حرَّروا النقاشات الدائرة حول السياسة والعلاقات الدولية من علم اللاهوت من دون أن يقطعوا الرابط الديني كلّياً. أمّا كَنْت فقد ذهبَ إلى أبعد من ذلك. فالمعرفة "الإنثروبولوجية" للإنسان ليست هي التي أثمرت المبادئ الأخلاقية، بل تصوُّراتٍ عقلية مُسْبَقة. كما أنّ حتميّة كانت المقوليّة هي معيار الفعل الصائب: إذا كان شيءٌ ما مناسباً بالنسبة إلي للقيام به، فلا بُدَّ أنْ يكون مناسباً للجميع للقيام به. والمقولات الأخلاقية هي توجيهات إلزامية للتصرُّف، وهي صالحة في حد ذاتها لا من ناحية نتائجها أو "صيروراتها". فالغايات ليست بالنسبة إلى كَنْت أساساً للأخلاقية.

ويبدو واضحاً ممّا سبق قوله أنّ التقليدين النظريّين "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي" في النظرية السياسية للعلاقات الدولية متضادان؛ فهما قُطبان متعارِضان. فالواقعية تُسلِّم جدلاً بكون المصلحة والمنفعة معيارين لتصرُّف الدولة، في حين إنّ تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" يُسلِّم جدلاً بالامتثال للقاعدة أو المبدأ: إنّ التقليد الأول هو معيارٌ نهائي، وتجريبي، وبراغماتي عملي؛ والتقليد الثاني عالمي، ومُعمَّم، ومجرَّد. وكلّ من التقليدين أحادي المنحى من حيث كونه عاجزاً عن استيعاب خُلاصات التقليد

الآخر، ومع ذلك كلّ منهما يتّسِم بقيمة إيجابية من حيث توكيده الشديد على ما يُحفّز أفعال الدول. ويكتسب تقليد "الواقعية" قيمة إذ إنّه يُشدِّد على مدى راديكالية "الفعل الذاتي" (Subjective Action). فالفعلُ مدفوعٌ ذاتياً؛ وتداعيات الفعل ذاتية بالنسبة إلى الفاعل. وما من قانونٍ أو مبدأ عام يقع خارج الفاعل هو مصدر أيّ فعل. فالدولة لا تتصرّف أبداً لصالح الامتثال لقانون أو مبدأ، لكنّها تتصرّف، من منحى ما ولو كان ضعيفاً، لتحقيق مصلحة، أو إشباع رغبة. وعلى نحو مماثل، يُشدِّد تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" على شيء يتّسِم بقيمة: ما من فعلٍ نزويّ لدرجة يكون فيها ذاتياً بالكامل، والرغبة من دون مبدأ عقلي مُتحكِّمٍ وضابط هي ضرب من المحال.

إلا أنّ تقليد "العقلانية" مشوبٌ بالنقص من حيث إمكانية استخدام معياره الخاص بتصرُّفات الدولة من أجل تبرير أيّ شكل من أشكال المنفعة التي تمنح دولة ما ميزة تفضيلية على الأخرى؛ والمزايا التي تُكسَب من التعاون يطغى عليها دائماً خطر النزاع الماثل أبداً الكامن في انهيار العلاقات بين البشر وهي بالنسبة إلى الواقعيين لا تعدو كونها سلاماً هشاً. والأخلاقية في العلاقات الدولية هي منفعة بالنسبة إلى الواقعيين. فالمنفعة المتجذّرة في التجربة هي توجيهٌ موقتٌ ومتقلّب للسلوك: الأصدقاء يغدون أعداءً، والأعداء يُصبحون أصدقاءً، اعتماداً على الفائدة النسبية التي ستُجنَى من تبنّي مثل هذا الموقف. واقتباساً من هيغل، إنّ المنفعية هي معيارٌ منغمسٌ في مسألة محدودة جداً، أحادية الجانب بالكامل، وغير مُجدية في توجيه السلوك والتصرُّف.

ويُشدِّد تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" على المبادئ العامة أو صوابية أفعال الدولة، في مقابل المصلحة. ومبادئه العامة مجرّدة ويتعيّن ترجمتها وشرحها لكي تنطبق على حالات محدّدة. وغالباً ما

يكون تحديد أيّ مبادئ ينطبق على أيّ حالات مسألة خيار منفعي. وتُشتَهر المبادئ المجرّدة أيضاً بكونها تتعارض في ما بينها عند تطبيقها على حالاتٍ أو أوضاعٍ واقعية صعبة، ويعتمد اختيار أيّ مبدأ يتعيّن تطبيقه إلى حد كبير على أيّ نوع من الصورة الذاتية تُقدِّمها الدولة عن نفسها للعالم. فإذا كانت، على سبيل المثال، تعتبر نفسها نصيرة مبدأ الحرية الأخلاقي، فهي ستُسبِّب، أو تتدخّل في نزاعات بين الدول، تلك التي تراها ضرورية للحفاظ على قيم الحرّية. وإذا كانت من النوع الذي يرى في الحرب شَرّاً متأصّلاً، عندئذ تُصبح اعتبارات الحرية اهتمامات ثانوية في تبصُّرها للعلاقات ما بين الدول.

المقدّمة المنطقية لهذا التقليد تبدو على هذا النحو: فبغض النظر عمّا تقوم به الدول وما يُفكّر به قادة الدول، ثمة مسارٌ صائبٌ للفعل مستقلٌ عن المصالح الفردية ورغبات الدولة. وبالنسبة إلى فعل الأفراد، عبَّرَ كولينغوود جيداً عن بُطلان المنحى الأحادي الجانب لهذا التقليد. ويُجادل بأنّ العقلانيين، أو "التعقُّليين" (intellectualists)، يرون أنّ "هناك شيئاً صائباً للقيام به، وصوابيته مستقلة عن فعل القيام به أو التفكير به وتصوُّره على حدٍ سواء. وليست القضية في هذه النظرية فحسب بأنّ الفعلَ الصائب هو صائبٌ حتى ولو لم يقم به أحدٌ: بل علينا أنْ نضيف أنّ الفعل الصائب هو صائبٌ حتى ولو لم يُفكِّر فيه أحدٌ"[28].

"المنطق التاريخي"

إذاً، ما كان مطلوباً في تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية هو معيار لتصرُّفات الدولة فسَّرَ على نحو وافٍ كلَّ ما حدَّدَ السِمات الرئيسية للعلاقات بين الدول، وشكَّلَ أيضاً معياراً للسلوك يمكن من خلاله الحُكم على عقلانية أفعال الدول. وتمثَّلَت المشكلة في تجاوز

مثالب تقليدين متضادين عبر استحداث وحدة فعلية، أو جَميعَة ـ تركيبة، أمكَنَ من خلالها دمج العناصر الإيجابية لهذين التقليدين في وجهة نظرٍ جديدة أكثر إيفاءً بالمُراد. والمشكلة التي يتعيّن حلّها كانت على هذا النحو: كيف يمكن أفعال الدولة العقلانية أن تفلِت من الإلحاح المباشر للمصلحة الذاتية والمنفعة، وأنْ تتجنّب في الوقت ذاته الامتثال للمبادئ المجرّدة التي تبقى في عليائها فوق المصالح والطموحات الوطنية من دون أنْ تعكسها؟ وكانت الإجابة في صياغة معيار غير منغمس في المصالح الآنية للدولة، وغير منفصل عنها كلّياً في آن. ووُجِدَتْ تلك الإجابة في المسار التاريخي بحد ذاته وفي تقاليد ارتباطات الدول فيما بينها: إنّه معيارٌ، بحسب روسو (Rousseau)، يجمع معاً المنفعة والعدل. ووجبَ أن يكون هذا المعيار عاماً وذلك بألاَّ يكون متجذِّراً في آنية الحاضر حيث يبقى في طور التشكُّل مع مجرى التاريخ، لكنّه لا يصل في عموميّته إلى حد التجريد بما يفرض التسليم جدلاً بمجموعة مبادئ موجودة مسبقاً يتعيّن على القانون الدولي الامتثال لها. وبذلك لا تعود الأخلاقية تُرَى كمجرّد حكمة عمليّة أو منفعة، ولا حتى كتعبير عن الحكمة الغيبية في ذواتنا. بل وجبَ اعتبار الأخلاقية، كما يرى رورتي، بكونها "صوت ذواتنا كأعضاء مجتمع واحد، نتحدّث لغة مشتركة"[29]. وهنا بدلاً من الدمج بين الأخلاقية والحكمة العملية، كما فعل هوبس، يمكن التمييز بين الأخلاقية، التي تُساوى مع مصالح الجماعة أو المجتمع، والحكمة العملية، التي تُساوى مع المصالح الشخصية وتتضارب أحياناً مع تلك الخاصة بالجماعة.

وضمن هذا التقليد الثالث، الذي يمكن أن نطلق عليه "المنطق التاريخي" (Historical Reason)، نجد أنّ الطبيعة البشرية ليست كياناً ثابتاً. فالكائنات البشرية قد طوّرت طباعها وطبيعتها على مر الزمن،

ضمن سياق المجتمعات التاريخية. وبحسب مفهوم هيغل، كل إنسان هو طفل أوانه(30)، ويرى ماركس أيضاً أنّ الفرد كان كما هو عليه بسبب ما قام به، وكيف قام به، وأنماط السلوك تلك ارتبطت وثيقاً بأنماط الإنتاج المتغيِّرة والعلاقات الاجتماعية المتأتّية عنها. والعلاقات بين الأمم كانت على نحو مماثل انعكاساً للعملية الإنتاجية تتغيّر فيما تتبع أنماطُ الإنتاجِ المسارَ التاريخي. واعتُبر هيغل وماركس مُمَثلَين عن وجهتيّ نظرٍ متعارضتين إزاء العلاقات الدولية. ويُنظَر إلى هيغل بكونه "مجتمعانياً" متمسِّكاً بوجهة النظر القائلة بأنّ بعض العلاقات، كشأن الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، هي مُقوّمٌ أساسي (constitutive) بالنسبة إلينا. فالمجتمع يستحدث ما يدعوه والزر "الأخلاقية الكثيفة" (thick morality) التي تمنح معنى وتوجيهاً لحياتنا. ومن جهة ثانية، يُصنَّف ماركس كمُفكِّرٍ أمميّ يفترض وجود ماهية إنسانية عالمية، غدا الأفرادُ عنها غافلين بسبب الاستغلال، وقد مُنِعَت الجماعات من ابتغائها بسبب التنافر والغربة في ما بينها. لكن يبدو جلياً بالتحليل الدقيق أنّه بالنسبة إلى هذين المُفكِّرين الآنفي الذكر فإنّ "الاعتراف" ضمن سياق العلاقات الاجتماعية هو مُقوّم أساسي بالنسبة إلينا كأشخاص. ويمنح المسارُ التاريخي مضموناً لقدرات الإنسان التي لا يمكن أن تتطوّر إلا في علاقات اجتماعية ضمن مسارٍ تاريخي.

إنّ الأفراد والدول سواء بسواء هم على حقيقتهم الراهنة بفضل علاقاتهم مع الآخرين، أفراداً ودولاً. والعلاقات بحد ذاتها تُنشئ التوافقات والتفاهمات التي من خلالها تتواصل الارتباطات وتكتسب قيمة. وفي حالة الأفراد، يُجادل ديلثي (Dilthey) بأنّهم يقعون في مركز أنظمة التواصل والتفاعل، ضمن كلّ نظام ممّا يدعوه "الأنظمة الثقافية"، أو مؤسّسات المجتمع الخارجية؛ ويرى أنّ "القِيَم،

والقواعد، والأغراض تطوّرت، وتبلورت، واتّحَدَتْ بالتأمُّل الفكري الدقيق"[31]. وكلّ من هذه الأنظمة يملك "انتظاماً داخلياً يُعدِّل هيكليته، التي بدورها تُحدِّد تطوُّره على نحو تبادلي"[32]. وفي وقت مبكر توسّعت هذه الفكرة من التنظيم الداخلي للدولة إلى علاقاتها مع الدول الأخرى، وذلك من قِبَل المُفكِّرين روسو، وبوركي، وهيغل، والمثاليين البريطانيين.

ويؤخذ على هيغل بالطبع تمجيده للحرب وإجلاله للدولة. وقد حُمِّل مسؤولية الحربين العالميتين، وظهور الفاشستية والنازية، والأنظمة الشمولية أو التوتاليتارية[33]. لكن كان ثمة مَنْ يُدافِع عنه في مواجهة هذا التحليل الفظ للواقعيين[34]. وما يمكن قوله بوضوح ضد منتقديه هو أنّه لم يكن يهدفُ إلى التوصية بقبول واقع سائد (state of affairs)، وكان يرى دائماً أنّه في "عالم الروح"، على نقيض الطبيعة، لا يمكن المرء أن يتوقع ما سيجودُ به الإبداع البشري[35]. فالفلسفة، كما يُجادل هيغل، عاجزة عن التوجيه لأنّها "تبرزُ دائماً على الساحة متأخرة"[36]. ويُركِّز كتاب **فلسفة الحق** (*The Philosophy of Right*) في الأساس على إظهار المسار التاريخي الذي تتمكّن عبره الدولة من تطوير عاداتها، وقوانينها، ومؤسّساتها، ودستورها، كما يُظهر أيضاً أنّ الدول في النظام العالمي الحالي مستقلة وتُمثِّل الحَكَم على إرادتها. ويُجادل هيغل بأنّ الفردانية هي إدراكٌ للذات بكونها متباينة عن ذوات الآخرين[37]، لكن كما أنّ الإنسان لا يمكن أن يكون شخصاً فعلياً ما لم يتواصل مع الآخرين، فإنّ "الدولة لا تكون كياناً فعلياً من دون علاقات مع الدول الأخرى"[38]. وعلى الرغم من أنّ عقود الاتفاق بين الأفراد ضمن الدول هي أوسع نطاقاً، بفضل تكافلها المتبادل، من تلك المُبرَمة بين الدول، فإنّ هناك حِساً بالهوية بين الدول الأوروبية قد عدَّل سلوكها العدائي[39]. والعلاقات بين

الدول، كما يُجادل هيغل "تعتمد أساساً على عادات الأمم"[40]. وعلى الرغم من أنّ منطق هيغل يستبعد إمكانية قيام دولة عالمية والتخلُّص كلّياً من الحروب، فإنّه يتضمّن حركة تتخطّى الحالة التي يُنظِّر لها. ويحتمل منطقه أيضاً أنّ يكون لتجمُّعات الدول تقاليد مشتركة كافية للعيش بانسجام مع بعضها بعضاً. وهو يقول، على سبيل المثال، إنّ "الشعوب الأوروبية تُشكِّل عائلة وفقاً للمبدأ العام الكامن وراء مدوِّناتها القانونية، وعاداتها، وحضارتها. إذاً، إنّ هذا المبدأ قد عدَّلَ من سلوكها الدولي في حالة واقع سائد (مثلاً الحرب) التي كانت لولا ذلك لتُبتلى بالشرور المتبادلة"[41].

وجادل برنارد بوسانكيه مطلع القرن الماضي بأنّ الوطنية والإنسانية متوافقتان. فالوطنية هي بالحقيقة وراء جميع ما نعتبرهُ اليوم مبادئ عامة للإنسانية. ورأى على خطى ت. هـ. غرين أنّ التقدُّم البشري يستند إلى وعي لـ "خيرٍ مشترك" حيث يرتبط رفاه الأخرين عن كثب برفاهنا. فواجباتي تجاه البشرية تنشأ من خلال الإتساع التدريجي لنطاق تلك الواجبات التي أعتبرها متضمّنة في "الخير المشترك". وبصياغة معاصرة، يفترض تقليد "المنطق التاريخي" مفهوماً عميقاً للأخلاقية متضمِّناً في ممارسات مجتمع نامٍ حيّ. وتُنشئ هذه الأخلاقية "الكثيفة" عالمية "رقيقة" وليس العكسً. وهذا التبسيط (minimalism) أو الحد من نطاق الأخلاقية العالمية هو في غاية الأهمية لأغراض الانتقاد والتضامن اللذين يتخطّيان حدود الكيانات القومية، لكنّه ليس بديلاً للقِيَم التي تُدرَك بكثافة في سياق ممارسات المجتمع[42]. و"العالمية" التي تنبثق من هذا التقليد بدرجاتٍ مختلفة هي ما يدعوه والزر "التكرارية". وهي تختلف عن "العالمية" ذات الترابط الجوهري في تركيزها على تخصُّصية الأخلاقية ونواحيها الجمعيّة[43].

وفي أعمال ت. هـ. غرين، إنّما الاعتراف بنطاق أوسع وأشمل من أولئك الذين نعتبرهم جيراناً ونستعدّ لتضمينهم في الجماعة الأخلاقية هو الذي يقف وراء التزاماتنا تجاه بعضنا بعضاً. وكما يقول غرين "إنّ ما تغيَّر ليس حِس الواجب تجاه الجار، بل الإجابة العمليّة عن السؤال: مَنْ هو جاري؟"[44]. وهذا يختلف عن أساس القانون الطبيعي للمجتمع البشري في افتراضه هوية تاريخية للالتزامات الأخلاقية الناشئة، تجاه العائلة أولاً، ومن ثم القبيلة، والأُمّة، والدولة، وأخيراً البشرية. وتوسيع نطاق الجماعة التي يسود فيها الصالح المشترك يستتبع توسيعاً لنطاق الالتزامات تجاه عددٍ أكبر من الناس، وبالتالي البشرية ككل. ومن وجهة نظر "القانون الطبيعي"، فإنّ فكرة معاملة الجميع كجزءٍ من جماعة أخلاقية عالمية موجودة منذ البدء، والالتزامات تجاه البشرية، بغض النظر عن أساسها التاريخي هي فطرية، ولا تأثيرَ على حقيقة وجودها سواء اعترفنا بها وعَمِلْنَا بموجبها أم لا. وإذا ما حدث واعترفنا بها في وقت لاحق فهذا لا يُغيِّر من واقع أنّها كانت موجودة منذ البدء[45].

والتوكيد على معيار للسلوك ينبثقُ تاريخياً إنّما يفتح الأبواب على الفور أمام تُهمة "النِسبيّة" أو "النسباوية" (relativism) و"الذاتيّة" (subjectivism). فقواعد السلوك تتحدّث بدقةٍ لغة "علائقية" (relational)، لا نِسبيّة. ومناصرو هذا المعيار الثالث هم "تاريخانيون" (historicists) إذ إنّهم يعزون القواعد الأخلاقية إلى الظروف السائدة، إلا أنّهم ليسوا "نِسباويين" (relativists) بالضرورة من حيث كونهم لا يقترحون عموماً بأنّ ثمة مجموعة قواعد أفضل من غيرها. ويُجادل هيغل وماركس بأنّ قواعد الأخلاقية السائدة هي وليدة الأزمان التي تقفُ وراء نشأتها، إلا أنّ هذين المُفكِّرين قدَّما معايير يمكن من خلالها تحديد أيّ مجموعة من القواعد الأخلاقية

يمكن اعتبارها أفضل من غيرها أو تتسِم بالأفضلية. وموقف برادلي يُمثِّل على نحو أفضل الردّ على تُهمة "النِسباوية". فهو يُجادل بأسلوب مجتمعاني متميّز بأنّ الفكرة القائلة أنّ القواعد الأخلاقية هبطت علينا من المحل الأرفع هي من المحال. إنّ الطبيعة البشرية تتطوّر ضمن المسار التاريخي، تبدأ مع الطبيعة الحيوانية الأساسية وتصل تدريجياً إلى أعلى درجات "التميُّز والتنظيم" في سياق جماعة. وكلّ شخص هو "طفل الأوان" ووجبَ أن يُدرك نفسه على هذا النحو. والأخلاقية في أيّ مرحلة كانت هي واقع راسخ انتقل إلى الفرد كإنجازٍ ذاتي للأجيال الماضية والحاضرة، وتُعبِّر عن قوة القانون وحقيقة طبيعة المرء في ذات عليا هي فوق نزوات آرائه الخاصة. ويُتابع برادلي مجادلاً:

هنا (كما رأينا) تكون جميع الأخلاقيات، بل وجبَ أن تكون، "نِسبية"، لأنّ ماهية التحقُّق هي التطوُّر عبر مراحل، وبالتالي الوجود في مرحلة ما ليست نهائية؛ لكن في المقابل تُعتبر جميع الأخلاقيات "مُطلَقة"، لأنّه في كلّ مرحلة تتحقق فيها ماهية الإنسان، ولو على نحو غير تام: مع ذلك فإنّ تمييز الصواب بحد ذاته بمواجهة الأخلاقيات النِسبية غير مستبعد، لأنّه من وجهة نظر مرحلة أعلى، يمكننا أنْ نرى أنّ المراحل الأدنى أخفقت في إدراك الحقيقة بما يكفي، كما أنّها نتيجة لخلطها للحقائق، قدّمت سِمات تُناقض الطبيعة الحقيقية للإنسان كما بُتنا نراها اليوم. لذا، فإنّ أخلاقية كلّ مرحلة إنّما هي مبرَّرة لتلك المرحلة؛ والمطالبة بقواعد للسلوك الأخلاقي القويم بحد ذاته، بمنأى عن أيّ مرحلة، إنّما هو مطالبة بالمستحيل(46).

وتواصلَ تقليدُ "الواقعية التاريخية" في القرن العشرين من خلال المثاليين البريطانيين والعقائد الأخلاقية المعاصرة للمُفكّرَين تيري

ناردين وميرفن فروست. والاشتقاق الماركسي لهذا المذهب قد وجد تعبيراً له في بُنيوية غوندر فرانك (Gunder Frank) ويوهان غالتونغ (Johan Galtung)، والنظرية الصارمة لكلّ من يورغن هابرماس، وروبرت كوكس، وأندرو لينكلايتر، والمادية التاريخية لدى جوستن روزينبرغ. أمّا مدرسة "ما بعد الحداثة" فلها صلات مع هذا التقليد لمناداتها بالتكيُّف التاريخي لمعاييرنا الاجتماعية، لكنّها، بخلاف مدرسة "المنطق التاريخي"، تُطالبنا بتعليق حُكمنا المعرفي والأخلاقي.

لقد اقترحتُ وجود ثلاثة تقاليد نظرية، ترتبط في ما بينها جدلياً وتوفر معايير مختلفة لتصرُّفات الدولة. وهي تتصل بالمُفكِّرين من حيث ظهور عناصر من كلّ تقليدٍ في عملٍ، أو مجموعة أعمالٍ، لأحد هؤلاء المنظّرين، مع هيمنة تقليدٍ على الاثنين الأخرَين. وفي الفصول التالية سيتم استطلاع تفاصيل هذه التقاليد من خلال صلاتها بمُفكِّرين محدّدين.

الهوامش

(1) خصّصتُ في مكان آخر بحثاً كافياً لمنهجية دراسة تاريخ الآراء. وبعد إيجاد مثالب جدّية في افتراضات غرينليف، بوكوك، وسكينر دَعَوتُ إلى تعدُّدية منهجية، لعلّ فائدتها الأساسية، بحسب ج. س. مل، هي الحاجة باستمرار إلى تبرير الذات في مواجهة الآراء المنافسة. وعلاوة على ذلك، تُبرز مقارباتٌ مختلفة إلى واجهة التفسير صوراً وخلاصات مختلفة، لكنّها ليست غير متوافقة على الدوام. انظر كتابي: *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985).

(2) Machiavelli, *The Discourses*, ed. by Bernard Crick, trans. by Father Leslie Walker (Harmondsworth: Penguin, 1970), p. 268.

(3) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. by Rex Warner, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 3 and p. 45.

(4) المصدر نفسه، ص 2، 53.

(5) Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its*

Place in Modern History (London: Routledge, Kegan Paul 1962), first pub. 1924, p. 14.

(6) Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1981), p. 161.

(7) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, p. 6, and p. 18,

انظر: Machiavelli: *The Prince*, trans. by George Bull (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 135, and *The Discourses*, p. 442.

(8) Thomas Hobbes, *Man and Citizen,* ed. by Bernard Gert (London: Harvester, 1978), p. 261,

قارن بما وردَ في كتاب *The Prince* لمكيافيلي: "وجبَ ألاَّ نستهين بالأمور في زمن السلام، بل وجبَ أن نستخدم هذه الفترة بكل كد واجتهاد، من أجل التمكُّن من حصد الأرباح في أزمان الشدة والبلاء" (*The Prince*, p. 90).

(9) انظر: Joseph Frankel, *National Interest* (London: Macmillan, 1970).

(10) انظر: Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, p. 6,

أُدين بفضلٍ كبير في مفهوم التقاليد الثلاثة وعلاقتها مع الشؤون الداخلية للدول إلى كل من و. ديلثي، م. أوكيشوت، ر. ج. كولينغوود، و. هـ. غرينليف، د. جيرمينو ودايفد كاميرون.

(11) انظر: Jeremy Bentham, "A Plan for an Universal and Perpetual Peace," in: Howard P. Kainz, ed., *Philosophical Perspectives on Peace* (London: Macmillan, 1987), pp. 128-136,

للاطلاع على مناقشة مستفيضة لآراء وأفكار بنتام حول العلاقات الدولية، انظر: Stephen Conway, "Bentham on Peace and War," *Utilitas*, vol. 1 (1989), pp. 82-101,

وقد أرسى بنتام، إلى جانب آدم سميث وجيمس مل المعارضة الليبرالية العامة للإمبريالية. فقد رفض هؤلاء المفكّرون الإمبريالية بحجة أنّ الاستعمار لم يأتِ بفائدة اقتصادية لبريطانيا؛ وأنّ وجهة النظر القائلة بأنّ المستعمرات قد أمدّت فائض سكّان إنجلترا بأسباب العيش كانت مغالطة مضلِّلة، وأكدوا أنّ إنجلترا لم تكسب أيّ ميزة سياسية من سيطرتها على المستعمرات. إلا أنّ ج. س. مل خالف وجهات النظر هذه وبرَّر قيام إمبراطورية بريطانية تتألف من مستعمرات يستوطنها البيض وبلدان تابعة في آسيا وأفريقيا لا يسكُنها المستوطنون. انظر: Eileen P. Sullivan, "Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defence of the British Empire," *Journal of the History of Ideas*, vol. 44 (1983), pp. 599-617.

(12) Michael Walzer, "Nation and Universe," in: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, ed. by G. B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), p. 510.

(13) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 11.

(14) انظر: David Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study* (London: Weidenfeld and Nicolson for London School of Economics, 1973), pp. 41-60; A. P. d'Entrèves, *Natural Law*, rev. ed. (London: Hutchinson, 1972), chap. 4; R. J. Vincent, "Western Conceptions of a Universal Moral Order," *British Journal of International Studies*, vol. 4 (1978), pp. 20-46; R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 4-37, and F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.; London: Sage, 1977), pp. 9-26.

(15) D. M. Mackinnon, "Natural Law," in: H. Butterfield and M. Wight, eds., *Diplomatic Investigations: Essay in the Theory of International Politics* (London: Allen and Unwin, 1966), p. 79.

(16) Basil Wiley, *The Eighteenth Century Background* (London: Penguin, 1965), p. 23.

(17) Rex Martin, *A System of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 2 and p. 93.

(18) Machiavelli, *The Florentine History*, trans. by W. K. Marriot (London: J. M. Dent, 1976), p. 306.

(19) Aquinas, *Selected Political Writings*, ed. by A. P. d'Entrèves (Oxford: Blackwell, 1974), p. 127.

(20) Samuel Pufendorf, *On The Law of Nature and Nations: Eight Books* (1672), trans. of the 1688 ed. by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1934), bk. 11. iii. 5,

انظر أيضاً: David Boucher, "Reconciling Ethics and Interests in the Person of the State: The International Dimension," in: Paul Keale, ed., *Ethics and Foreign Policy* (Sydney: Allen and Unwin, 1992), p. 53.

(21) استشهدَ بها أونتراف (d'Entréves) في كتابه: *Natural Law*, p. 25.

(22) Aquinas, *Selected Political Writings*, p. 161.

(23) Hugo Grotius, *On The Law of War and Peace*, in: M. G. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper, and P. Savigear, eds., *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London: George Allen and Unwin, 1970), p. 66.

(24) قـارِنْ مـع بـاركـنـسـون (Parkinson) فـي كـتـابـه *Philosophy of International Relations* ص 36.

(25) Hugo Grotius, "*On The Law of War and Peace*," in: M. G. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper and P. Savigear, eds., *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London: George Allen and Unwin, 1970), pp. 70-71.

(26) Hedley Bull, "The Grotian Conception of International Society," in: Herbert Butterfield and Martin Wight, eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen and Unwin, 1966), p. 60,

انـظـر أيـضـاً: H. Lauterpacht, "The Grotian Tradition in International Law," *British Yearbook of International Law*, vol. 27 (1946), and Grotius, *On The Law of War and Peace*, p. 78.

(27) Vincent, *Human Rights and International Relations*, p. 25,

ومن بين الفلاسفة البارزين في هذا التقليد، بوفندورف وفاتيل وكنت.

(28) R. G. Collingwood, "Lectures on Moral Philosophy for M-T 1921," MS, Collingwood Papers, DEP 4, Bodleian Library, Oxford, fo. 16.

(29) Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 59.

(30) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Rights*, trans. by T. M. Knox (Chicago: Benton, 1952), preface, p. 6.

(31) W. Dilthey, *Selected Writings*, ed. and trans. by H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 236.

(32) اسـتـشـهـد بهـا: Michael Ermath, *Wilhelm Dilthey: The Critique of, Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 123.

(33) انظر على سبيل المثال: L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State* (London: Allen and Unwin, 1951), first pub. 1918, pp. 26-43 and pp. 138-149; D. A. Routh, "The Philosophy of International Relations: T. H. Green versus Hegel," *Politica*, vol. 3 (1938), pp. 224-5; E. F. Carritt, *Morals and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1935), p. 107 and p. 114; E. F. Carritt, "Hegel and Prussianism," *Journal of Philosophy*, vol. 15 (1940), pp. 315-317, and Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), first pub. 1945, vol. ii,

للاطلاع على سردٍ وافٍ للجدال المتعلّق بمسؤولية هيغل عن "الحرب العالمية الأولى"، انـظـر: John Morrow, "British Idealism, "German Philosophy" and the First

World War," *Australian Journal of Philosophy and History*, vol. 28 (1982), pp. 380-390.

(34) انـظـر مـثـالاً عـلى ذلـك: *Hibbert* Henry Jones, "Why We are Fighting," *Journal*, vol. 13 (1914-1915), pp. 61-65; Henry Jones, *The Principles of Citizenship* (London: Macmillan, 1919), pp. 100-103, and T. M. Knox, "Hegel and Prussianism," *Journal of Philosophy*, vol. 15 (1940), pp. 51-63,

والتبادل بين نوكس (Knox) وكاريت (Carritt) وسبندر (Spender) في المجلّد ذاته ص 219 ـ 220 وص 313 ـ 317،

Shlomo Avineri, "The Problem of War in Hegel's Thought," *Journal of the History of Ideas*, vol. 22 (1961), pp. 462-474; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), chap. 10; Peter P. Nicholson, "Philosophical Idealism and International Politics: A Reply to Dr Savigear," *British Journal of International Studies*, vol. 2 (1976), pp. 76-77; Andrew Vincent, "The Hegelian State and International Politics," *Review of International Studies*, vol. 9 (1983), pp. 191-205, and Steven B. Smith, "Hegel's Views on War, the State, and International Relations," *American Political Science Review*, vol. 77 (1983), pp. 624-632.

(35) G. W. F. Hegel, *Reason in History*, trans. by Robert S. Hartman (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), pp. 68-70.

(36) Hegel, *Philosophy of Right*, preface, 7.

(37) المصدر نفسه، الفقرة 322.

(38) المصدر نفسه، الفقرة 331.

(39) المصدر نفسه، الفقرة 333 والفقرة المعدّلة 339.

(40) المصدر نفسه، الفقرة 339.

(41) المصدر نفسه، الفقرة المعدّلة 339.

(42) Michael Walzer, *Thick and Thin* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994).

(43) Walzer, "Nation and Universe," p. 513.

(44) T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, 4th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1899), p. 247.

(45) Michael Donelan, *Elements of International Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 10-11.

(46) F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1927), p. 192.

القسم الأول

الواقعية التجريبية

3

المصلحة أولاً:
بلاد الإغريق في الحقبة الكلاسيكية

إن جذور تقليد "الواقعية التجريبية" متأصل في العناصر غير الأفلاطونية للفكر السياسي الإغريقي. وهو ينبثقُ بوضوح من أعمال السفسطائيين، الذين كانت آراؤهم وأفكارهم ذات تأثيرٍ كبير في الافتراضات الأساسية التي ساقها ثيوسيديدس في كتابه **تاريخ حرب البيلوبونيز**. تماماً كما تشتمل حوارات أفلاطون على وجهات نظرٍ مختلفة، يتخذ نص ثيوسيديدس أيضاً شكل مُسَجالاتٍ بين أفكارٍ متنافسة، ولو على نحو أقل منهجية. ومن أجل فهم ثيوسيديدس والافتراضات التي طرحها في تحديده للسِمات الرئيسية للحالة البشرية، من الضروري أنْ نُميِّز هوية الاتحادات السياسية، وعلاقاتها في ما بينها، وكذلك الاعتقادات التي سادت في ذلك العصر ورسمت الآفاق التي أسهمت في صوغ أفكاره. ففي هذا الفصل أن أوجِز بشيء من التفصيل المشهد التاريخي والثقافي لبلاد الإغريق في الحقبة الكلاسيكية بغية إظهار مدى تأثُّر ثيوسيديدس عميقاً فيها، وكيف كانت تختلف في الفكر والممارسة السياسية عمّا نألفهُ اليوم.

"دولة المدينة" المستقلة

تألَّفت بلاد الإغريق في الحقبة الكلاسيكية من كياناتٍ سياسية واجتماعية مستقلة عديدة عُرِفت كلّ منها بـ "دولة المدينة" (*polis*)، ربّما بلغَ عددها نحو 1,500 كيان[1] ، كانت مستقلة في الظاهر، لكنّها في الممارسة السياسية كانت تخضع بدرجاتٍ متفاوتة لضغوطٍ من "المدن ـ الدول" الإغريقية الأكثر قوة[2] ، أو من طموحات الشعوب المجاورة من غير الإغريق، ولا سيّما السكوثيين (أو السكايثيين) والتراقيين "البدائيين" نسبياً الذين كانوا يُهدِّدون المستوطنات الشرقية والغربية، والليديين والفرس المتطوّرين حضارياً الذين أخضعوا المستوطنات الإغريقية في آسيا الصغرى تحت سلطانهم في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد[3] على التوالي. وتفاوتت "المدن ـ الدول" الإغريقية في الحجم إلى حدٍ كبير، حيث اشتمل بعضها على أقل من 5,000 مواطنٍ من الذكور، بينما ضمّت غالبيتها نحو 10,000 ذكرٍ[4] . وكان عدد سُكّان أثينا في خلال "حرب البيلوبونيز" نحو 40,000 رجل، من بينهم 21,000 رجل فحسب، ممّا أمكنَه شراء معدّات تسمح له بالقتال في صفوف المحاربين الأثينيين المشاة "الهوبليت"[5] (*hoplite*)، المُدجَّجين بالسلاح الشاكي، الذين أخذوا تسميتهم من الترس الإغريقي المقوَّس المُستدير "هوبلون" (*hoplon*)، وكانوا يستخدمونه لحماية أنفسهم في زحف المشاة المتراص[6] . واستبدلَ هذا النوع من الزحف الحربي قتالَ الأرستوقراطيين، الذين كانوا وحدهم قادرين على تأمين الأحصنة أبّان هيمنة الفرسان على مُجريات الحروب. واعتمد زحف كتائب المشاة المُتراصة (phalanx) على حِس الوحدة بين القادة والفئة المتوسطة من المحاربين. وكان على مشاة "الهوبليت" مواجهة العدو معاً، حيث يحمي كلّ محارب بترسه رفيقه الضارب بالسيف إلى

يساره[7] . أمّا المواطنون الأكثر اقتداراً فكانوا مؤهّلين للالتحاق بالسفن الحربية. وبعد الزيادة الكبيرة في القوة البحرية عقب إنشاء إمبراطورية أثينا، أصبح المواطنون الضعفاء في السياسة أقوياء. وعلى الرغم من أنّ أثينا كانت ليبرالية في سياسة مواطنيّتها، سعى بيريكليس (Pericles) إلى تقييد نطاق توسيع هذه المواطنيّة وحصرها في الذكور الذين أمكنَهم أنْ يُثبتوا انتماء نسب الأبوين إلى أثينا[8].

واعتمدت أثينا على تجمُّع مواطنيها البالغ عددهم نحو ستة آلاف من القاطنين الغرباء لتشكيل قوتها القتالية، وربّما كان لها ما يُبرِّر تراجعها عن تبنّي سياسة مقيِّدة في هذا الخصوص بعد الخسائر الثقيلة التي تكبّدتها في "حرب البيلوبونيز". وبدل الاعتماد على قواها العاملة، حصَّلَتْ أثينا ضرائب من أرجاء إمبراطوريتها. وبلغ العدد الإجمالي لسُكّان أثينا آنذاك بين 215,000 و 300,000 مواطن، في حين قلَّ عدد سُكّان إسبارطة عن ذلك بقليل وتراوح بين 190,000 و 270,000 مواطن[9] ، من بينهم ما يقل عن 4,000 مواطن مؤهّلٍ للقتال[10]. لذا اعتمدت إسبارطة على حلفائها في "الرابطة البيلوبونيزية" للحصول على مساعدة عسكرية. وكانت إسبارطة محتاطة أبداً إزاء العدد الكبير من العبيد والأقنان "الهِلُوت" (*helot*) غير المسلّحين وسط سُكّانها وأعلنت الحرب عليهم مراراً للتخلُّص من العناصر المُنْشَقّة.

امتدّت بضعة كيانات على مساحة فاقت الـ 400 ميل مربع، في حين شغل كيان "إيجينا"، على سبيل المثال، مساحة 33 ميلاً مربّعاً و"ديلوس" ميلين مربّعين فحسب. وكانت إسبارطة وأثينا من بين "المدن ـ الدول" الأكبر مساحة، حيث استأثرت الأولى بـ 33,000 ميل مربّع والثانية بـ 1,000 ميل مربّع. ولم تكن هذه الكيانات تتألف فحسب من "دولة ـ مدينة"، بل اشتملت أيضاً على الريف المحيط

وسُكّانه. وكان نحو 80 بالمئة من مواطني أثينا سُكّاناً للريف، مع نسبة مئوية أصغر بكثير في أثينا بسبب اعتمادها على البحر.

وتوسّعت أثينا على مر الوقت لتُوحِّد كامل "أتيكا"، التي انتمى إليها مواطنوها. وقامت أثينا من أجل حماية مصالحها البحرية ببناء ممر دفاعي ثنائي السور يمتد من المدينة إلى مرفأ "بيرايوس"، ما مكَّنها من نقل سُكّان الريف في خلال "حرب البيلوبونيز" للنأي بهم عن استراتيجية الحرب التقليدية بتدمير الريف لدى إسبارطة، التي دأبت على غزو "أتيكا" سنوياً بين 431 ق.م و 425 ق.م، مدمّرة حقول القمح، وكروم العنب وأشجار الزيتون بما يُناقِض الأعراف السائدة آنذاك. وأحد الحوافز الأساسية لمعارضة الحرب في أثينا كان فصل سُكّان الريف عن أرضهم بالقوة، وهو موضوع ظهر جلياً في مسرحيتيّن لأريستوفان (Aristophanes)، هما "الأكارانيين" التي كتبها في العام 425 ق.م، و"السلام"، التي كتبها في العام 421 ق.م، حيث ينشد "الكورس" توق المزارعين في "أتيكا" للعودة إلى أراضيهم. وتخلّت إسبارطة عن سياسة التدمير هذه في "أتيكا" بعد العام 425 ق.م، لكن بقي أريستوفان حتى العام 411 ق.م يُمجِّد على لسان شخصيات مسرحياته عودة المزارعين إلى أراضيهم بكونها الفائدة الأكبر للسلام[11]. وعُزِيَ الطاعون الذي ضرب أثينا في العام الثاني من "حرب البيلوبونيز"، بحسب بلوتارك (Plutarch)، إلى سياسة بيريكليس التي أجبرت "سُكّان الريف على الاحتشاد داخل الأسوار"[12].

وكانت علاقة إسبارطة مع الأرض مختلفة. فلم يكُن نطاقها متوازياً في امتداده مع أراضي المواطنين. فقد عُهِدَ إلى العبيد رعاية أراضي المواطنين الإسبارطيين، في حين تكفَّلَ بزراعة الأراضي الخاضعة لسلطة إسبارطة رجالٌ أحرارٌ يُطلق عليهم الـ "بيريوسي"

(*perioeci*)، ممّن يتحمَّل مسؤولية شؤونه الخاصة، ويُساهم في دعم الجيش، ويُسْتَدعَى أيضاً للخدمة فيه. وفي المقابل كان هؤلاء يحظون بحماية القوة القتالية الأعظم في بلاد الإغريق.

كانت "دولة المدينة" تُشكِّل طريقة حياة منظّمة يتعذّر عليها توسيع نطاقها بشدة من دون تدمير سِمتها المتميّزة. وساد اعتقادٌ بأنّ لهذا الكيان حدوداً طبيعية أو قصوى وجبَ عدم تجاوزها. وكتبَ أرسطو مجادلاً بعد نحو قرن من ثيوسيديدس: "ثمة حدودٌ لحجم الدول، كشأن الأشياء الأخرى، من نباتٍ وحيوان، ونطاقات أخرى؛ لأنّه لا يمكن أيّاً منها الحفاظ على قوتها الطبيعية عندما تغدو كبيرة جداً أو صغيرة جداً، فهي بذلك إمّا تفقد طبيعتها بالكامل، أو تتعرّض للهلاك"[13]. فقد توسّعت أثينا لتشمل "أتيكا" بأكملها، إلا أنّ طموحاتها الإمبريالية في القرن الخامس قبل الميلاد لم تكن محصورة في ضم المناطق. فقد كانت الأقاليم التابعة للإمبراطورية الأثينية تدفع الضرائب لقاء تمتُّعها في المقابل بحماية البحرية الأثينية. لكنّ عضويّة تلك الأقاليم في هذا التحالف الإمبراطوري لم تكن طوعيّة. فقد كان من شأن "تحالف ديلوس" (Delian League)، الذي قادته أثينا بعد دحر الغزو الفارسي الثاني في العام 480 ق.م، أنْ وفَّرَ الأمن للأسواق، والبحار، والحياة العامة[14]. وقد رفضت أثينا حق انسحاب أيّ عضو في التحالف بحُجة أنّ التهديد الفارسي قد ينبثق من جديد. وبحلول العام 454 ق.م حينما قامت أثينا بنقل أموال خزينة التحالف من جزيرة ديلوس إلى أثينا، أيقنَ جميع أعضاء التحالف بأنّ عضويّتهم كانت إلزامية وقسرية، وأنّ الانسحاب ممنوع، وأنّ الأثينيين هم القوة الإمبريالية التي لا نزاع على سلطانها[15].

وأرسل العديد من الكيانات الإغريقية مستوطنين لاستعمار مناطق أخرى، إلا أنّ كلّ منطقة جديدة شكّلت كياناً مستقلاً متحرِّراً

إدارياً عن الدولة الأم، لكن غالباً ما يتمتّع معها بعلاقة قريبة وغامضة في آن. وبدا أنّ الأثينيين قد خفّضوا الضرائب على أعضاء التحالف حينما خصّصوا أراضي لمستعمراتهم[16]. وكانت العلاقات بين تلك الكيانات السياسية ومستعمراتها ذات اعتبارات عاطفية ودينية، وربّما كانت تفرض عليهم تبادل المساعدة في أوقات الحروب. ولم تكن الحروب بين المستعمرات والدول الأم تُعتبر، على الرغم من استهجانها، تمرُّداً. فإذا ما سعت "مدينة ـ دولة" إلى فرض إرادتها سياسياً على مستعمرتها تُجابَه بردّ عدواني، تماماً كما فعلت كورنثيا، العضو في "تحالف البيلوبونيز"، في العام 433 ق.م حينما التمَسَتْ مدينة كوركيرا (كورفو حالياً) مساعدة أثينا للتمرُّد على البلد الأم، وهو نزاعٌ سلّط ثيوسيديدس الضوء عليه كأحد الأسباب المزعومة وراء "حرب البيلوبونيز"[17].

توسُّع بلاد الإغريق عبر استعمار قسم كبير من حوض البحر الأبيض المتوسط لم يُسهِم في استحداث دولة "عموم هلّينية" (a pan-hellenic state)؛ بل ضاعف فحسب عدد "المدن ـ الدول" المستقلة. وكانت "دولة المدينة" المستقلة مركز الوحدة والترابط، إلا أنّ الدولة لم تكن كياناً مجرّداً، كما غدت عليه في القرنين السادس عشر والسابع عشر. بل كانت في الأساس تعاوناً بين المواطنين الذين إذا ما دخلوا حرباً لا يخوضونها باسم أثينا أو إسبارطة بل من خلال كونهم "أثينيين" أو "إسبارطيين". وقلّما كان هناك حس بالعمل من أجل الخير المشترك لبلاد الـ "هلاّس" (Hellas) أو الأقطار الهلّينية جمعاء، بل كانت التحالفات تُعقد، متى اقتضت المصلحة، مع قوى غير إغريقية من أجل التفوُّق على "مدن ـ دول" إغريقية منافسة، كما فعلت أثينا في تحالفها مع بلاد فارس ضد إسبارطة في مطلع القرن الرابع قبل الميلاد عقب هزيمتها في "حرب البيلوبونيز".

وكان هناك بالطبع تركيزٌ على الوحدة أكثر ممّا هو على "دولة المدينة". ومثالٌ على ذلك، اعتُمِدَ تحكيم الطرف الثالث، ما دلَّل على إيمانٍ بوجود عدالة شاملة تتخطّى حدود "دولة المدينة"[18]. والقبول بفارق بين القانونين "التخصيصي" و"العالمي" موثَّقٌ جيداً في الأدب والفلسفة الإغريقيّين. فهوذا سوفوكليس (Sophocles) في مسرحيته "أنتيغوني" (*Antigone*)، على سبيل المثال، يُشير إلى "قوانين الطبيعية" بكونها غير مقيدة بالوقت، ويُبرِّر خرق قوانين الدولة مجادلاً بأنّها تتباين عن "قوانين السماء"[19]. ويفترض سقراط بالطبع وجود عالم "صورٍ" متعالٍ غير متغيِّر، وجبَ صوغ عالم الوجود المتغيِّر بما يتماثل معه تقريباً. ويُميِّز أرسطو في كتابه "البلاغة" (*Rhetoric*) بين "القانون العالمي"، والآخر "التخصيصي"، حيث يشتمل الأول على المبادئ "العالمية" للأخلاقية على نحو مستقل عن توافق البشر[20]. وهو يتحدّث في كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** (*Nicomachean Ethics*) عن نوعين من العدالة السياسية، الطبيعية والتقليدية: "تكون (العدالة السياسية) طبيعية حينما تتّسِم بالسريان ذاته في كلّ مكان ولا تتأثر بأيّ رأي نتخذه حيال مدى حقّانيّتها. وهي تقليدية حينما لا يكون هناك مبرِّر فعلي لسبب اتّخاذها شكلاً ما بدل الآخر، وعندما يتم التوصُّل إلى أحكامها بالتوافق، ويُحْكَم عليها من خلال هذا التوافق"[21]. أمّا السفسطائيون، كما سنرى، فاتّخذوا وجهة نظر مختلفة، وسيتبيّن لنا لاحقاً إلى أيّ حدٍ اتّخذ ثيوسيديدس آراءهم كمثالٍ له.

الهوية والاختلاف

اعتبر الإغريق في ما مضى أنّهم يتقاسمون إرثاً مشتركاً من ناحية العادات الاجتماعية، والدين، واللغة، فيما كانوا يُدركون في الوقت

عينه مدى ارتباطاتهم العِرقية المختلفة، لا سيّما الجماعتين الأساسيتين، الدوريين والأيونيين[22]. واعتبرت "المدن ـ الدول" الإغريقية أنّها تُشكّل جزءاً من حضارة واحدة، لكن بعد أن حققت للترقي مستويات مختلقة في مسار التحضُّر. وكانت الفوارق نوعية بحسب الإنجازات الفكرية، والحضارية والسياسية. أمّا أفلاطون، تلميذ سقراط المعاصر لثيوسيديدس، فتحدّث عن الإغريق بصفتهم شعباً واحداً، معتبراً النزاع المسلّح في ما بينهم صراعاً مدنيّاً ينطوي على نِيّة التوصُّل إلى اتفاق. فالحرب، بصريح العبارة، تحدث بين الإغريق و"غير الإغريق" لا في ما بينهم[23].

"غير الإغريق" كانوا من البرابرة، وهذا لا يعني بالضرورة أنّهم كانوا أعداءً. فقد اعتبروا حقاً أنهم من مستوى أدنى من دون توضيح على أيّ أساس بُني هذا الاعتبار. فبالنسبة إلى ثيوسيديدس، على سبيل المثال، لا يبدو التمييزُ عِرقياً[24]، والحرب كانت أداة للمساواة بين البرابرة والمجتمعات المُتحضِّرة[25]. وشكّكَ السفسطائي الأثيني أنتيفون، المعاصر لثيوسيديدس، في وجود أيّ أسس طبيعانية للتمييز: "أيٌّ منّا لم يُوسم بكونه بربرياً أو إغريقياً؛ ألسنا جميعاً نتنفَّس الهواء بفمنا ومِنْخرينا و[نأكل بأيدينا]؟"[26]. أمّا أبُقراط (Hippocrates)، الذي وُلِدَ في العام الذي وُلِدَ فيه ثيوسيديدس، فيُطلعنا على أول محاولة معروفة لإرساء تمييز طبيعي بين الإغريق والبرابرة على أسس علمية بافتراض وجود علاقة بين المناخ والسِمات أو الخصائص العِرقية[27]. وجاء العديد من التصويرات للعلاقة بين الإغريق والبرابرة ليُساويها مع التفوُّق الطبيعي للرجال على النساء[28]. واعتبر أرسطو أنّ هذه العلاقة تُماثل تلك التي تجمع بين السيد والعبد الطبيعي، وتستند إلى مفهوم التمييز القائل بأنّ العبيد يملكون المقدرة على فهم المنطق، لكنّهم عاجزون عن تطبيقه. وأولئك الذين

يرفضون الإذعان لتوجيه أسيادهم وجبَ إخضاعهم بالقوة، "فالحربُ من هذا النوع هي بطبيعتها عادلة"[29].

وفي العموم، كان التمييز بين الإغريق والبرابرة على أسس عِرقية أقل وضوحاً في العصر الكلاسيكي منه في العصر الملحمي من تاريخ الإغريق، بعدما غدا التمييز يستند أكثر إلى التفوُّق الأخلاقي، والفكري، والديني[30]. ويقترح إيسوكراتيس (Isocrates)، على سبيل المثال، أنّ تلامذة أثينا "قد جعلوا من اسم بلاد الهلاّس تميّزاً ليس من ناحية العِرق بل من ناحية الفكر، ومن لقب هلّيني شعاراً وعلامة فارقة للتربية لا لسُلالة مشتركة"[31]. وكان التهديد بخطر مشترك من قِبَل "البرابرة" الفرس أنه سهَّل للمرّة الأولى والأخيرة قيام درجة محدّدة من الوحدة تستند إلى وعي لإرثٍ إغريقي مشترك. وتشكّل التحالف "الهلّيني" في العام 481 ق.م حينما اعترفت إسبارطة وأثينا بانقسام بلاد الإغريق إلى ائتلافين[32].

كان الدين فوق أيّ شيء آخر وهو الذي حدّد هوية الإغريق وميَّزهم عن سواهم. فقد وفَّر الرابط المشترك من حيث كونه ديناً (وثنياً) شاملاً للأصقاع الهلّينية يتألف تقليدياً من اثني عشر "إلهاً". ويسكن هؤلاء "الآلهة" على قمة جبل "أولمبوس"، ويترأسهم "زيوس" وزوجته الملكة "هيرا". ويمارس كلّ "إله" قوى محدّدة ومنفصلة على نواحي الكون، أو العناصر، أو الأحداث البشرية، على غرار الحرب والسِلم، أو الصفات الشخصية[33]. ولا يمكن التقليل من أهمية الدين، إذ ليس هناك ما يُحدَّد أيّ تمييز بين الدين والنشاطات الدنيوية. فجميع النشاطات الجماعية اكتست أهمية دينية، فلذا ساد الدين في جميع مستويات المجتمع. ويرى أندريويس (Andrewes) أنّ "كلّ نشاط إغريقي ارتبط بعبادة إله محدَّد لدرجة تجعل معها حضارتنا تبدو، بالمقارنة، دنيوية على نحو سافر"[34].

وكانت الإحتفالات والأعياد الدينية المختلفة تُنظَّم بوسائل شتى، بعضها من قِبَل جميع الإغريق، والبعض الآخر من قِبَل مجموعات إثنية محدّدة، فيما انحصر بعضها في عددٍ من "المدن ـ الدول". وكانت تُعقد أحياناً اتفاقيات هدنة بين المتحاربين من أجل متابعة الإحتفال بالألعاب الرياضية أو بالمهرجانات الدينية[35]. وكانت ثمة "تحالفات دينية" (*amphictionies*) تشمل كيانات سياسية، أو مجموعات إثنية، أو كلاهما معاً، تحتفل بعيد ديني أو أكثر في معبد مشترك. ومن بين تلك التحالفات الدينية، "تحالف معبد دلفي" و"تحالفات المدن الدُورية".

لكن ما جعل الهوية المشتركة متنوّعة هو واقع "دولة المدينة" حيث شكّلت الإطار الاجتماعي المؤسّسي الذي نشطت ضمن نطاقه العبادات الدينية. وكانت "دولة المدينة" الوسط الذي شارك من خلاله الفرد في احتفالات المعابد والمهرجانات الدينية المشتركة أو تلك التي تعم الأصقاع الهلّينية. وكان لكلّ "دولة ـ مدينة" ممثلوها الخاصون "ثيورياي" (*theoriai*)، لإقامة المراسم في معابد مشتركة. والتزمت "الدول ـ المدن" احترام هياكل ومعابد بعضها بعضاً مخافة التعرُّض لسخط "الآلهة". فالإقصاء عن الممارسات الدينية في "دولة ـ المدينة" كان حرماناً فعلياً من المواطنية. والممارسات الاحتفالية الجماعية الموسَّعة، على غرار ولائم الاحتفالات والألعاب الرياضية، لم تُعزِّز التماسك الاجتماعي فحسب، بل حدَّدت أيضاً منزلة المرء كمواطن. ففي خلال "حرب البيلوبونيز"، على سبيل المثال، تواصلت الاحتفالات في أثينا على سبيل التحدّي حتى بعدما احتلّ العدو "أتيكا"[36].

الاتهام بالجحود للآلهة كان مسألة خطرة، إذ شكّل في حينه إهانة للآلهة والمجتمع على حدٍ سواء. إلا أنّ هذا الجحود لم تتحدَّد

معالمه بوضوح، حيث إنّ الدين الإغريقي كان "تجسيمياً" بإضفائه الصفات البشرية على "الآلهة" الذين يعيشون حياة أشبه بحياة البشر، لكن على مستوى أعلى، فإنّ هؤلاء كانوا يقترفون رذائل سائدة. فنجد أريستوفان، على سبيل المثال، يُصوِّر "الآلهة" بأنّهم يُعانون حرماناً من الطعام والجنس، ويفقدون السيادة على الكون[37]. وكان تدنيس مذابح الهياكل، والكشف عن أسرار معتقد، والكلام التجديفي يُشكّل جحوداً لذلك الدين[38]. أمّا نُكران وجود "الآلهة" فكان بدوره إثماً كبيراً على وجه الخصوص. فبروتاغوراس (Protagoras)، على سبيل المثال، الذي أشار إلى "الآلهة" بقوله "ليس لديّ وسائل لمعرفة ما إذا كانت موجودة أو غير موجودة"، قد حوكِمَ في أثينا إحدى "المدن ـ الدول" الأكثر ليبرالية، بتُهمة الجحود الديني في العام 411 ق.م، وفقدَ حياته غرقاً في سفينة لدى رحيله عن البلاد، إمّا فراراً أو نفياً. وقد حوكِمَ سقراط في العام 399 ق.م لرفضه تعدُّد "الآلهة" وتحدُّثه عن حقيقة أخرى. وثمة أمثلة عديدة لشخصيات شهيرة جرى اتهامها بالجحود، من بينها أنكساغوراس (Anaxagoras) على الرغم من صداقته مع بيريكليس، والكاتب المسرحي يوريبيديس (Euripides)، وقد جاء اتهامه من قِبَل كليون (Cleon)، خليفة بيريكليس[39].

موقف ثيوسيديدس إزاء الجحود للآلهة جمع ما بين نقيضين. فالتعبُّد للآلهة والنجاح في الحياة السياسية مترابطان بالنسبة إليه، حتى إنّ طغاة ناجحين أمثال بيسيستراتوس (Pisistratus) وولديه الحاكمين من بعده والذين اعتُبرا من هذا الجانب أتقياء. إلا أنّ ألسيبياديس (Alcibiades) الذي اشتبَهَتْ العامة بوجود مطامح طغيانية لديه على الرغم من الاعتبار الكبير الذي خصّه به ثيوسيديدس، لم يتمكّن من الحفاظ على هذا الرابط. فحياته الخاصة استفزَّتْ مشاعر العامة، فيما

دبَّرَ أعداؤه استدعاءه من الحملة الفاشلة على جزيرة صقلية بتُهمة الجحود للآلهة، حيث التجأ بعدها إلى إسبارطة؛ وعاد في وقت لاحق إلى أثينا ليستأنف نشاطه السياسي.

بدا ثيوسيديدس وكأنه قد طوَّر نظرة منفعية للدين، الذي بات برأيه يوفر التماسك الاجتماعي الضروري لازدهار الأخلاقية. فمن شأن الخوف من "الآلهة" ومحبة المدينة الحاضنة، اللذين يتبدّيان من خلال مجموعة كبيرة من الطقوس والمراسم والاحتفالات الدينية، أن يغرسا في نفوس المواطنين تعبُّداً للآلهة يحترم القوانين والمؤسّسات. فنقص هذا التعبُّد إنّما يُشجِّع على ازدراء القانون ويُقوِّض الخوف من عقاب "الآلهة" على الأعمال المُشينة. والجحود يُبطل الأعراف الاجتماعية المُفضِية إلى الخير العام ويُولِّد مطامع فردانية تُدمِّر التماسك الاجتماعي. إنّ جرأة وإقدام الأثينيين، اللذين بثا فيهم الشجاعة لتحدّي الإجراءات التي أعقبَتْ حصار مدينتهم ومغادرتهم لها بفعل التهديد الفارسي، شكّلا في الوقت ذاته عامل إضعاف. فعندما ضربَ الطاعون أثينا في العام الثاني من الحرب، جرى التخلّي عن قيود التعبُّد للآلهة بشكل جريء ومتهوِّر وانهار المجتمع المدني. وعلى نحو مشابه، مثَّلَ انحسار التعبُّد عاملاً مهماً في انهيار الترابط المدني عقب الحرب الأهلية في كوركيرا. فقد انتُهِكَت حرمة المعابد، واتّحدَت الجماعات ليس على أسس دينية، إنّما على أسس الشراكة في الجريمة (كتاب **حرب البيلوبونيز** (Peloponnesian War، 3. 82)). وبعد إلقاء ثيوسيديدس خطبته الشهيرة في خلال مأتم بيريكليس، التي دعا فيها مواطنيه إلى التشبُّث بروح الجرأة لديهم 43 .2))، ووصفَ الطاعون الذي دفع بقسوته المواطنين إلى "عدم المبالاة بأيّ حُكم للدين أو القانون" 52 .2))، والذي أحدثَ "حالة غير مسبوقة من التمرُّد على القانون" 53 .2)).

ومن جهة ثانية أغدقَ ثيوسيديدس الثناء على بيسيستراتوس وولديه، الطاغيين اللذين حكما أثينا بين عامي 546 ق.م و 511 ق.م، لإخلاصهم للمؤسّسات الدينية بما في ذلك قيامهما "بجميع مراسم القرابين والأضاحي الدينية" 54 .6)). وعلى الرغم من أنّ ثيوسيديدس يذكر تطهير ديلوس من قِبل بيسيستراتوس، فإنّه لا يُشير إلى التضمينات السياسية وراء ذلك 104 .3)). بيد أنّ هيرودوتس Herodotus)) يرى في هذه الخطوة جزءاً من سياسة بيسيستراتوس لتعزيز سلطته[40]. كما كانت أيضاً توكيداً على تفوُّق أثينا وسط الأيونيين في المنطقة.

لقد كان يُحْكَم على الدين من خلال النتائج. ومن الواضح أنّ ثيوسيديدس عندما لا يرى فائدة في الاعتقاد بخرافات العِرافَة والتكهُّن، فإنّه يتحدّث عنها بازدراء. فهو حينما يصفُ، على سبيل المثال، هزيمة الأثينيين في إيبيبولاي في العام 413 ق.م بعدما "أخذ موقعهم يتقهقر في كلّ مجال" يوماً بعد يوم بدلاً من التحسُّن، يتحدّث باستخفاف عن نيكياس (Nicias) قائلاً إنّه "كان ميّالاً بإفراط إلى العرافة والتكهُّن وأشياء مماثلة"، عقب تأجيله الانسحاب من ذلك الموقع بتوصيةٍ من العرَّافين الذين رأوا في خسوف القمر إشارة بعدم الإبحار (50 .7). وعلاوة على ذلك، وبَّخَ ثيوسيديدس الأثينيين لعدم قبولهم المسؤولية عن كارثة الحَمْلة على صقلية وإلقاء اللوم بدلاً من ذلك على "المتنبِّئين والعرَّافين وجميع مَنْ أقدَمَ في ذلك الوقت من خلال وسائل العرافة والكهانة المختلفة على تشجيعهم للاعتقاد بصوابية غزو صقلية" (1 .8). وهو في الفصل الذي يتحدث فيه عن "حوار ميلوس" Melian Dialog*e*، يُحذِّر الأثينيين من خطر التخلّي عن إيمانهم بقدرة البشر على إنقاذ أنفسهم والتحوُّل بدلاً من ذلك إلى الأمل الواهم الذي يبثُّه فيهم العرَّافون والكُهان (103 .5).

ويذهب فنلي (Finley) إلى حد القول بأنّ ثيوسيديدس "بغَضَ العرَّافين والوسطاء الرُّوحيين المزعومين الذين كانوا أشبه بالطاعون الذي ضرب أثينا أيام الحرب"[41]. ورأى في سرد ثيوسيديدس لمُجريات الحرب منحى دنيوياً بالكامل. وفضلاً عن ذلك، يُجادل فنلي بأنّ لا أسسَ "للتفكير بأنّ صنع القرارات السياسية كان يُحدَّد أو يتأثر بالاستناد إلى الإرادة السماوية أو القِيَم الغيبيّة"[42].

ولا ريبَ أن ثيوسيديدس يُبدي شيئاً من العدائية تجاه العرافة والتبصير (3. 104; 5. 26; 7. 50)، لكنّه كان يعتقد تماماً بأنّ الظواهر الطبيعية كانت إشارات من "الآلهة". بيدَ أنّ المُفسِّرين هم مَنْ كان ينظر إليهم بارتياب. فحرب البيلوبونيز كانت بالنسبة إلى ثيوسيديدس أكبر حرب شهدتها البلاد الهلّينية (1 .1). ومعيار عظمتها أنّها منحت صدقية للأحداث الجِسَام السابقة من خلال "العلامات" التي تبدّت في خلال تلك الحرب:

ضربت زلازل عنيفة مناطق واسعة؛ وسُجّلت ظاهرة كسوف الشمس أكثر من المعتاد؛ واكتسح الجفاف الشديد أجزاء عديدة من البلاد وأعقبته مجاعة؛ ومن ثم تفشَّى الطاعون الذي تسبَّب بالأذى وحصداً للأرواح أكثر من أيّ عامل آخر. وحلّت جميع هذه النكبات على الهلّينيين معاً عقب اندلاع الحرب (23 .1).

ويُجادل هورنبلور (Hornblower) أنّ ما من رأي جازم بأنّ الإمبراطورية الأثينية جاءت عقوبتها من عل[43]، لكن المقطع الوارد أعلاه يُدلِّل على وجود نوع من العقاب جزاء الحرب التي تسبّبت الإمبراطورية بويلاتها. وأورد ثيوسيديدس، في معرض مناقشته لمسألة نشوب الحرب، انتشار النبؤات و"أقوال العرّافين" من دون أيّ تعليق (2. 8).

لم تنتشر العرافة بهذا القدر إلا في أجواء الحرب. فقد كان من شأن الخطر وعدم اليقين اللذين رافقا الحرب أنْ جعلا من المُلحِّ استبيان موقف الآلهة عند كلّ مرحلة. فالتماس مشورة الغيب استرحاماً، لا انتظار إشارة تظهر تلقائياً، كان أكثر تأثيراً لما ينطوي عليه من "استرحام". واشتُهِر العرّافون بأقوال "الكهانة" الغامضة عند التماس النُصح منهم، وكان يتعيّن تفسيرُها في معظم الحالات. ولم يكن يتوقع من العرّاف عادة أنْ يُسدي النُصح الصائب، بل بالأحرى الردّ اختياراً من بين بدائل محدّدة[44]. ومن المُثبَت أنّ للعرافة تأثيراً في السلوك، ولو كان وخيماً، أكثر ممّا ظنَّ فنلي بكثير. ولا بُدّ من القول أنّ إسبارطة كانت أكثر توخّياً للدقة في هذا الخصوص من أثينا، إلا أنّها لم تكن تُعارض استخدام الدين كستارٍ يُخفي دافعاً مستبطناً (39-126 .1). ويُجادل هولاداي (Holladay) وغودمان (Goodman) على نقيض فنلي، بأنّ هناك عشر قضايا في فترة امتدت ثماني وثلاثين سنة أدّت خلالها "الزلازل ونذائر الشؤم" إلى إجهاض الحملات العسكرية التي أضرّت بمصالح إسبارطة وحلفائها على حدٍ سواء. ويلفت المفكران إلى أنّ حتى ثيوسيديدس المتزمّت قد قَبِلَ موقف إسبارطة من الكهانة على واقعه ولم يحاول تبريره عبر تقديم مزيد من الإيضاحات[45].

وإذا كانت العرافة مهمة جداً في الحرب، فإلى أيّ مدى كانت الحرب مهمة بالنسبة إلى الإغريق؟ لقد حصلنا من هيرودوتس وثيوسيديدس على ذلك الانطباع بأنّ الحرب كانت النشاط الأبرز الذي تدور حوله الحياة. وما من مدينة إغريقية كانت تُهيمن عليها النزعة العسكرية والرُّوح الحربية بالمفهوم المعاصر. ولم تكن الحرب تُعتبر ضرورة للتطوّر البشري، ولا خيراً بحد ذاته[46]. لكن ما من شك بأنّ التنظيم العسكري والفرق الشعبية المسلّحة كانت في غاية

الأهمية بالنسبة إلى "دولة المدينة"؛ وحدهم الفقراء الذين لم يكن بمقدورهم توفير أكلاف الخدمة العسكرية هم الذين أفلتوا منها. حتى إنّ الفيلسوف سقراط خدم في فرق المشاة "الهوبليت" في معركتين على الأقل، وثيوسيديدس كان مقاتلاً بحد ذاته. فهل لنا إذاً أنْ نُصدِّق كلينياس (Clinias) الكريتي في محاورة "النواميس" لأفلاطون حينما يُخبرنا بأنّ المواطنين "منخرطون جميعاً في حرب متواصلة مدى العمر ضد جميع المدن، أيّاً تكن"، أو أنّ "الموقف العادي لأيّ مدينة كانت تجاه المدن الأخرى هو حرب غير معلنة"؟[47].

الحرب والسلم

يُخبرنا العديد من المحللين أنّ الحرب كانت واقع حياة بالنسبة للإغريق، وأنّ لا مناص من اللجوء إليها. وفيما تبنّى موميغليانو (Momigliano) وغارلان (Garlan) وجهة النظر هذه، فإنّهما أشارا إلى مفارقة أنّ الإغريق لم يخصّصوا اهتماماً كبيراً لتوضيح مفهوم الحرب، أو محاولة استكشاف أسبابها. وقد فسّروا هذا الإغفال الواضح عبر الافتراض بأنّ الحرب كانت إلى حدٍ كبير جزءاً من الحياة، بل ظاهرة طبيعية لا يمكن القيام بشيء حيالها[48]. وهذا ليس بالتفسير المقنع. وحلَّل ثيوسيديدس بنفسه السبب الرئيسي لحرب "البيلوبونيز"، وتعقّب التداعيات الوخيمة للحرب على التماسك الاجتماعي. وفي فترات الحرب الأشد قتامة في أثينا دخلت المسرحيات المناهضة للحرب حالة من التنافس، وذلك من أجل اختيارها من قِبَل الحاكم "الأرخون" للمشاركة في المهرجانات، فيما كان المواطنون الأثرياء يُدفَعون أتعاب الكورس. وعُرضت مسرحية "المرأة الطروادية" (*The Trojan Women*) للكاتب يوريبيديس بعد فترة وجيزة من المذبحة التي نفّذها الأثينيون بحق ذكور جزيرة ميلوس الصغيرة وسبي نسائهم وأولادهم في العام 416 ق.م، تلك

التي خصّص لها ثيوسيديدس حيّزاً محدوداً في كتاباته، مشيراً إلى عمق الهوّة التي اعتقد أنّ أثينا قد سقطت فيها (116-84 .5). وعُرضت مسرحية "ليسيستراتا" (*Lysistrata*) الثالثة التي كتبها أريستوفان عن الحرب، في العام 411 ق.م، عقب الهزيمة المذلّة للبحرية الأثينية في الحملة على صقلية العام 411 ق.م والاحتلال الإسبارطي لجزء من أتيكا. ويُخبرنا أندريويس أنّ الإغريق على الرغم من أنّهم قد أمضوا وقتاً طويلاً انخراطاً في الحروب، فإنّهم لم يتمتّعوا كثيراً بثمارها[49]. حتى إنّ إسبارطة، التي كان مجتمعها ومواطنوها منظّمين جيداً من الناحية العسكرية، اتّبعت في القرن الخامس قبل الميلاد سياسة حذرة تجاه التورُّط الخارجي. وكان همّها الأساسي الحفاظ على توازن دقيق في شؤونها الداخلية الذي كان يُهدِّد بالتقهقر إلى حربٍ أهلية[50]. وبالنسبة إلى ثيوسيديدس، لم تكن قوة إسبارطة في جيشها، بل في تنظيم نظامها واستقراره، الذي كان الأقدم في بلاد الإغريق، بعدما بقي من دون تغيير لنحو 400 عام[51].

فالعلاقات بين الكيانات لم تكن تتّسِم بعدائية صارمة[52]. وطبيعة الحروب الإغريقية، التي كانت محصورة في فترات شن الحملات، جعلت من مفهوم الحرب الشاملة مسألة غير مألوفة[53]. وتتماثل الحروب الإغريقية مع ولع التنافس، سواء في الألعاب الرياضية، أو مسرحيات الدراما أو الكوميديا. حتى إنّ محاوارات أفلاطون ليست سرداً لمحادثات بقدر ما هي سِجلّات لمنافسات فكرية، غالباً ما يصبح المشاركون فيها منفعلين لتغلُّب سقراط عليهم بالحُجة. ويُشير بروتاغوراس بهذا المعنى على سبيل المثال إلى خوض "العديد من الحروب الكلامية"[54].

وقد منحت الكيانات الإغريقية أولوية لتسوية النزاعات في ما بينها سريعاً وعلى نحو حاسم، أقلّه في مواجهة أو مواجهتين

كبيرتين. وكانت حروب الزحف المتراص للمشاة تلاحماً مرعباً ودموياً بين جيشين، تتصادم أجنحتهما بضراوة فيما تلمع الدروع البرونزية والتروس الثقيلة الدائرية، والرماح والسيوف. والهدف هو اختراق حاجز المشاة المتراص، وخلق بلبلة داخل العدو ودفع رجاله للإدبار والفرار، وبالتالي توفير فرصة لإعمال السيف في أقفيتهم. ويُقدَّر سقوط نحو 15 بالمئة من الرجال في هذه الصدامات، لكن لم يكن شائعاً ملاحقة مشاة "الهوبليت" وذبحهم وهم يولّون الإدبار بعد انفراط عقد لحمتهم[55].

ومع اندلاع "حرب البيلوبونيز"، تراجع اللجوء إلى مثل هذه الصدامات، فضلاً عن عادة تدمير المحاصيل. وطوّرت أثينا، نظراً إلى نوعية تربتها الضعيفة، روابط تجارية واستحدثت لها حضوراً بحرياً قوياً، وحَمَتْ سُبُل وصولها إلى البحر بسور طويل ثنائي الجدران يصل إلى مرفأ بيرايوس. وكان رفضُ أثينا الانخراط في القتال مع قوات إسبارطة وحلفائها المتفوّقة غريباً عمّا هو مألوف تقليدياً. وفي خلال "حرب البيلوبونيز" أصبح تلاحم قوات المشاة "الهوبليت" عاملاً أقل فعالية في النزاع[56].

ولم يتم اللجوء إلى الحرب تحت أيّ ذريعة، فيما بات السلام ذا قيمة تغنَّى بها الإغريق، كما يؤكّد الشعراء والمؤرّخون. وأُعِدّ نظام السفارة الذي انبثق إثر ذلك ليس من أجل الاتفاق على شروط السلام فحسب، بل أيضاً للعمل على تفادي الحرب، كما يُصوِّر لنا ثيوسيديدس بإسهاب. والتاريخ الفعلي هو ذلك الذي لا يُغطي الحرب فحسب، بل أيضاً عروض السلام الجدّية التي تقدّم بها المبعوثون من مختلف الكيانات العالقة في النزاع[57].

النظام الداخلي للمدن ـ الدول كان أكثر أهمية بالنسبة إلى الإغريق من العلاقات الخارجية. فقد كان الإغريق مهووسين بـ

"السلام" (*stasis*)، الذي يُحدِّده واتسون (Watson) بكونه "استخداماً للقوات المسلّحة داخل المدينة لتغيير الطريقة التي تُحكَم بها"[58]. والعبارة في الحقيقة تنطوي على معنى أشمل من ذلك، يُراوح في مدلولاته بين تنافس التجمُّعات السياسية، والشقاق الحزبي، والدسائس، والحرب الأهلية، فيما يتمثَّل الجانب الأكثر خطورة لهذا التحرُّك في كونه يوفر فرصة لاستدعاء تدخُّل خارجي من قوى داعمة. ولهذا السبب وصفه الكُتّاب الإغريق بأنّه التهديد الأساسي للمجتمع المدني[59]. ويجادل أفلاطون على سبيل المثال بأنّ على المشرِّع أنْ يمنح الأولوية لتنظيم المدينة عبر "الأخذ في الاعتبار الحروب الداخلية التي تنشب، بين الحين والآخر، داخل المدينة، وتُسمّى كما تعلمون، انشقاقاً - وهو نوع من الحروب التي لا يتمنّاها عاقل أبداً في مدينته"[60]. وكان هيرودوتس قد جادل بأنّ "النزاع الداخلي هو أسوأ من الحرب المتحدة بقدر ما هي الحرب بحد ذاتها أسوا من السلام"[61]. والروايات التاريخية الأكثر حيوية وتأثيراً في النفس التي سردها ثيوسيديدس لم تكن حول الحروب بين الكيانات، بل عن الحرب الأهلية في كوركيرا العام 427 ق.م والثورات التي اندلعت إثر ذلك في مدن إغريقية أخرى. ويجادل ثيوسيديدس، بعد إشارته إلى أسماء قادة الانشقاق، بأنّ هؤلاء " لم يرعوا حرمة في إطار سعيهم لامتلاك السطوة والنفوذ؛ ورهيبة حقاً هي تلك الأفعال التي اقترفوها، وتماديهم في الثأر والانتقام. ولم يردعهم في ذلك لا مطالب بالعدل ولا مصالح للدولة" (3. 82).

التعلُّم الجديد

كان من شأن انفتاح أثينا على العالم الخارجي أنْ جعل منها مركزاً لتبادل أفكار جديدة ومثيرة في جميع نواحي التعلُّم، وأحدَثَ بعض تلك الأفكار حالة من الرعب بسبب تضميناته الدينية والسياسية.

تلك هي الأفكار التي شاعت في أثينا أيام ثيوسيديدس، لكنّه، كما سنرى، لم يتقبّل وجهات النظر المتطرّفة.

وكان بيريكليس، الذي خصّه ثيوسيديدس بتقديرٍ كبير، مهتمّاً بعمق بالنظريات العلمية الجديدة التي شاعت آنذاك. وربّما كان مسؤولاً عن دعوة الفيلسوف أنكساغوراس من كلازوميناي إلى أثينا، حيث مكثَ لسنوات عديدة على نفقة بيريكليس. وكان أنكساغوراس مُفكِّراً مادياً يعتقد بأنّ ثمة جُزيئات متناهية في الصغر لكلّ شيء موجودة في جميع المواد، وأنّ تلك الجُزيئات تتحد مع مثيلاتها من النوع ذاته لتُشكِّل تلك الأشياء التي نألفها. فالخبز على سبيل المثال يحتوي على جُزيئات صغيرة من الدم والعظام التي ما أنْ يتم استهلاكها حتى تنضم إلى تلك الموجودة بالفعل في الجسم. فما من شيء يُسْتَحْدَث لا يكون موجوداً بالفعل بشكل ما. والعقل يفصل ويُرتّب المجموع الكلّي لكتلة الجُزيئيات، لكنّه يلعب دوراً محدوداً جداً في نظريته هذه.

وتكمن أهمية أنكساغوراس في كونه أنكر اعتبار الشمس إلهاً، وسلّم جدلاً بأنّها حجرٌ، شديد الحرارة متوقِّد اللهب، يشتعل بالاحتكاك، ولعلّه أكبر بمرّات عديدة من (شبه جزيرة) البيلوبونيز. أمّا القمر فهو حجرٌ أيضاً، أقل ارتفاعاً من الشمس، ويعكس نورها وحرارتها. كما تمكّن أنكساغوراس من تفسير الكسوف الشمسي على نحو علمي، مقوِّضاً المفهوم السائد باعتباره إشارة من الآلهة[62]. ويُقال إنّ بيريكليس، الذي وصفه بلوتارك بأنّه "منغمسٌ في الفلسفة العليا والتأمُّل المجرَّد"[63]، قد هدَّأ خواطر شعبه بإعطائهم درساً بعلم الفلك حول ظاهرة الكسوف[64]. وإشارة ثيوسيديدس إلى حدوث كسوف للشمس في خلال الصيف الأول من فترة الحرب، على عكس الانطباع الذي أعطاه عند إشارته إلى الوتيرة المتزايدة

لحالات الكسوف كمعيار لعظمة الحرب (23 .1)، إنّما تُدلِّل على اعتقاده بأنّ وراء حدوث هذه الظاهرة علّة علميّة، لا غيبيّة (28 .2).

وعلى نحو مماثل، يشي وصف ثيوسيديدس للطاعون في أثينا، وهو معيار آخر لعظمة الحرب، بدقة علمية تتخطّى التفسيرات الفائقة للطبيعة. ويرى أبقراط (460 ـ 377 ق.م) بالطبع أنّ نقص الفهم فحسب هو الذي أدّى إلى عزو الأمراض للآلهة. فجميع الأمراض لها أسبابٌ طبيعية سابقة[65]. وإضافة إلى تلك الأسباب، تُشدِّد كتابات أبقراط على التشخيص ورصد علامات المرض، وهو في هذا الخصوص يتوافق مع ثيوسيديدس. فالنزاع الداخلي، أو الحرب الأهلية، على سبيل المثال تُعتبر مرضاً، أسبابه الطموح والمنافسة المدفوعة بالطمع والجشع، اللذين يعجز القانون عن احتوائهما ويتفاقما بما يتجاوز الخلاف السياسي إلى نزاع مسلّح. والتشخيص يتباين بحسب ظروف المريض: "كانت هذه الثورات في مدن شتى سبباً لويلات كثيرة - كما يحدث وسيحدث دائماً مع بقاء الطبيعة البشرية على حالها، ولو كانت هناك درجات مختلفة من الوحشية، وفيما تنشأ ظروف مختلفة، تسمح القواعد العامة بشيء من التنوُّع والتغيير" (82 .3). أمّا العلاج فهو إعادة إرساء القِيَم المدنيّة، والدواء الواقي هو ضمان وجود أُطر مؤسّسيّة لمنع تقويض هذه القِيَم بفعل المصالح الشخصية والجماعية. إلا أنّ وصف ثيوسيديدس للطاعون في أثينا يفتح في المجال أمام التفسير الطبي أو الغيبي. وهو يقول إنّه يكتفي بمجرّد وصف الأعراض كي تتمكّن الأجيال المستقبلية من التعرُّف إليها. إلا أنّه يقوم بأكثر من ذلك. يجادل بولي (Poole) وهولاداي بأنّ ثيوسيديدس قد أسهمَ فعلياً في تطوُّر المعرفة الطبية، التي كان يجهلها ممارسو مهنة الطب المعاصرون. فهو اكتشف للمرّة الأولى مبادئ العدوى والمناعة المكتسبة، استنباطاً من مراقبة الوقائع.

وفي هذا الخصوص، كان ثيوسيديدس ذا عقلية تجريبية أكثر من أبقراط الذي قيل إنّه قد أثَّر فيه، إلا أنّهما في الحقيقة كانا ضحية نظريتيّهما البدائيتين حول انتقال الأمراض[66].

وما يهمّنا هنا هو النظريات الأخلاقية لا الطبيعية التي كانت سائدة في تلك الحقبة. فثمة طلب كبير على المُعلمين المتمكّنين في أثينا، تلك الديمقراطية التي أولَتْ أهمية لقدرة المرء على التعبير عن مبتغاه بطلاقة وإقناع. وسعى سفسطائيون، أمثال بروتاغوراس، إلى تعليم الحكمة والفضيلة. وكان من شأن اعتدادهم بأنفسهم وبراعتهم في جعل الخطأ يبدو صواباً، والطبيعة الصادمة لتعاليمهم أنْ جعلت منهم في آن هدفاً للسخرية والاتهام بالجحود للآلهة. وتهكَّم أريستوفان، في مسرحيته "السُّحُب" (*The Clouds*)، على العناصر الرئيسية الأربعة لتعاليم السفسطائي: جحوده الديني، تفكُّره العلمي، أخلاقيته الجديدة، وفن البلاغة لديه. أمّا سقراط، على الرغم من أنّ الآراء التي تُعزى إليه لا علاقة له بها، هو السفسطائي المثالي الذي جاهرَ بأنّ "الشيء الأول الذي وجبَ أن تعلموه هو أنّ الآلهة معنا لم تعُد موجودة بعد اليوم"[67]. وتنكر شخصية "الخطأ" في مسرحية "السُّحُب" وجود العدالة، وتتباهى قائلة "أنا مَنْ ابتكر وسائل إثبات أيّ شي بكونه خطأ، سواء قوانين، أو قضاة، أو أيّ شيء آخر. ألا يستحق ذلك الملايين - أنْ تقف إلى جانب قضية باطلة حقاً ومع ذلك الظفر بالفوز"؟[68].

وقدّم السفسطائيون والمُفكِّرون المتحالفون في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، الذين تنقَّل العديد منهم سفراً ولم يكن من مواطني المدينة، مجموعة من النظريات السياسية والأخلاقية التي شكَّلت سياقاً فكرياً لآراء ثيوسيديدس. وما جمع هؤلاء هو نفي وجود أيّ أصول غيبيّة للقانون. إذ ساد اعتقادٌ بأنّ المُشرِّعين الكبار،

أمثال لايكورغوس (Lycurgus) وصولون (Solon)، كانوا يتلقّون قوانينهم من الآلهة، إلا أنّ مراقبة التباينات في الممارسات الأخلاقية التي كان يُعتقد يوماً أنّها طبيعية وعالمية أرخت ظلال الشك على الأصول الغيبيّة لتلك القوانين وعصمتها. وقد تطرّق السفسطائيون إلى التساؤل حول العلاقة بين "الطبيعة" أو "عالم الواقع" (*physis*) و"الناموس" أو "القانون" (*nomos*). واتفقوا جميعاً على أنّ للأخلاقية أصلاً وأساساً في التقليد أو العُرف (convention). وإضافة إلى ذلك أظهروا تشكُّكاً مشتركاً إزاء إمكانية تحصيل المعرفة الخالصة(69). إلا أنّهم اختلفوا إزاء العلاقة التي تجمع بين التقليد والطبيعة. وجادل أنتيفون وكاليكليس (Callicles)، على سبيل المثال، بأنّ الأخلاقية التقليدية تتعارض مع الطبيعة وتتنافر معها. وتستبدل الطبيعة التقليد كمعيار للعمل الصائب. ومن دون إنكار المعايير المطلقة، وضع هذان المُفكِّران معياراً طبيعياً للسلوك لا غيبيّاً. إلا أنّهما تباينا على نحو لافت في تفاصيل جدالهما. فمن وجهة نظر أنتيفون العلمية، تُمنَح الأولوية للتشكُّلات الطبيعية لا لمصنوعات المهارة والبراعة(70)، ويؤكد ما يُجادل به أفلاطون في "النواميس"، ولا سيّما أنّ هناك رابطاً وثيقاً في كتابات السفسطائيين بين العلوم الطبيعية ونظريات الأخلاقيات الطبيعانية(71). والمقاطع الأساسية المتبقّية تأتي من كتابه **الحقيقة** (*Truth*) ويهدف من عنوانه الإيحاء بأنّه تحقيق في عالم الواقع أو الطبيعة على حساب المظهر الخارجي(72). وأراد بذلك أنّ قوانين المجتمع عَرَضيّة وعواقبها متقلّبة وغالباً ما تكون مضرّة بالطبيعة. وعواقب الطبيعة مُحتّمة: إذا ما انتُهِكَت قوانيها يأتي العقاب سريعاً. وتُجبرنا إيعازات الطبيعة على أنْ نسعى وراء اللذة القصوى وتجنُّب الألم، حيث تكون الأولى نافعة والثاني مؤذياً(73). ووجبَ الامتثال للأخلاقية التقليدية فحسب إذا كان الأذى المتأتّي عن انتهاكها أكبر. وما من اقتراح لتدمير المجتمع، بل إيعاز

لاتّباع إملاءات الطبيعة المتماثلة مع المصلحة الذاتية. وبالتالي يُجادل أنتيفون بأنّ "الإنسان يُطبِّق العدالة بطريقة أشد ما تفيده، فإذا ما كان في حضور شهود، يُظهِر للقوانين تقديراً عالياً، لكنّه في غياب الشهود، حينما يكون وحيداً، يخص هذا التقدير العالي لقوانين الطبيعة"[74]. والتوكيد الطبيعاني لدى أنتيفون قادَهُ إلى التسليم جدلاً بوجود مساواة طبيعية تُبدِّد التمييز الاجتماعي والعلاقات الفوقيّة في ما بين الأمم. فالإغريق والبرابرة متساوون طبيعياً، بمعيار طبيعي له الأولوية على الآخر التقليدي. إذاً، ثمة وحدة بين الجنس البشري. ولم يتّضح إن كان يعتبر الانقسامات إلى دول منفصلة خطوة تقليدية بالكامل، أو أنّه كان يعتقد بوجود انسجامٍ طبيعي. وواقعَ أنّه يُوصي بالإخلاص للأخلاقية التقليدية حينما يتعذّرً الإفلات من عقوبتها إنّما يُدلِّل على ضرورة وجود مثل هذه الكوابح. ويُمجِّد في مكان آخر فضائل الوئام المستند إلى التربية، والصداقة، والأهداف الداخلية، وتبديد الخوف[75].

ويتبنّى كاليكليس موقفاً أكثر راديكالية، أدرجه معظم المحللين ضمن القول المأثور "القوة هي الحق". وهو لم يكن سفسطائياً، لكنّه ارتبط مع السفسطائيين على نحو جلي، ولا يُعرَف عنه شيء سوى ما جاء عنه في محاورة "غورجياس" (*Gorgias*) لأفلاطون. ويُعتقد أنّه كان شخصاً حقيقياً، ناشطاً في السياسة أثناء "حرب البيلوبونيز". وأراد كاليكليس تقويض الأخلاقية التقليدية وتحويلها على أساس أنّها تُعارِض الطبيعة، التي هي بحد ذاتها المعيار المُطلَق للعدالة. وهو لم يرغب في حرمان العدالة من أبرز دلالتها التقويمية، لكنّه أراد في المقابل تجريدها من مضمونها التقليدي واستبداله بمضمونٍ تُمليه الطبيعة. فبالنسبة إليه وجبَ على الأقوياء أنْ يحكموا بفضل قوتهم المتفوّقة: "الطبيعة... تُظهِر أنّه من حق الإنسان الأفضل

أنْ يسود على الأسوأ، وكذلك القوي على الضعيف... فالحق يتمثل في أنْ يحكم الأرفع على الأدنى، وأن تكون له اليد العليا"[76]. وهذه المبادئ تنطبق وسط الحيوانات والدول كشأنها في ما بين الأفراد. إنّها مبادئ العدالة الطبيعية التي تمنح القوي الحق على أن يأخذ ما يشاء من الضعيف. إلا أنّ أفلاطون لا يُشير في هذا الخصوص إلى القوة الجسدية. إنّما أولئك الذين هم أقوياء في الجسد والفكر على السواء هم الذين يملكون الحق الطبيعي في الحُكم بما يوافق مصالحهم الخاصة[77].

وفكرة المساواة هي ذريعة تقليدية يلجأ إليها الضعفاء لسلب القوي استحقاقاته الطبيعية. وعدم المساواة في الحقيقة هي حالة طبيعية لدى الحيوانات والبشر والدول، والتوزيع غير المتكافئ للموارد هو نتيجة طبيعية. والعدالة التقليدية في منطق كاليكليس هي غير طبيعية وبالتالي مؤذية. فوجبَ على الضعيف أنْ يخضع للقوي وفقاً للنظام الطبيعي. إذاً، إنّ قانون الطبيعة هو معيار المسلك الصحيح الذي يرفض أيّ التزام بالامتثال للأخلاقية التقليدية، ويقترح استبدالها بمعيار مطلق لـ "الحق الطبيعي"[78].

ويختلف موقف كاليكليس تماماً عن موقف السفسطائي ثراسيماخوس (Thrasymachus) الذي يُعرِّف العدالة بكونها تلك التي تصبّ في مصلحة الأقوى، ويمكن الضعفاء على نحو إجمالي أنْ يُشكِّلوا العنصر الأقوى في المجتمع، وبالتالي ما يعتبرونه عادلاً من ناحية مصلحتهم فهو عادل. إلا أنّ ثراسيماخوس لا يساوي بين مضمون الأخلاقية وما تُمليه الطبيعة. إنّه ليس جدالٌ حول "الحقوق الطبيعية" والعدالة الطبيعية، بل هو من وجهة نظره مسألة إثبات تجريبي ملموس. فكلّ حكومة، أيّاً تكن تركيبتها، هي العنصر الأقوى في المجتمع وتسنّ القوانين بما يصبّ في مصلحتها التي تفرضها

على المُنتهكين كمسألة عدالة[79]. إنّه إقرارٌ بالتقليد الذي يُبرِّر الاستبداد، لكنّه يترك الأخلاقية التقليدية خالية من أيّ مضمون.

ويتماثل موقف ثراسيماخوس الأخلاقي مع نظرتيّ بروتاغوراس وديمقريطس (Democritus) اللذين اعتقدا بأنّ الأخلاقية تقليدية حقاً، لكنّها ليست على تنافر مع الطبيعة. والأخلاقية التقليدية ضرورية للحياة الاجتماعية، لكنّها لا تُشكّل نقيضاً للطبيعة البشرية. وكان بروتاغوراس وديمقريطس قد زارا أثينا. وقد شاهدنا بالفعل كيف شكّك بروتاغوراس في إمكانية معرفة وجود الآلهة مما أدّى إلى اتّهامه بالجحود. كما أنّه استبدل معيار الحقيقة المتمحور حول الآلهة بآخر يتمحور حول الإنسان، حيث قال "الإنسان هو مقياس جميع الأشياء - لِمَا هو كائن أو غير كائن أو لِمَا سيكون"[80]. ويعني بروتاغوراس بذلك أنّ ما يبدو لي حقيقياً هو حقيقيٌّ بالنسبة إلي. فالأشخاص الأفراد، لا البشرية جمعاء، هم المقياس، وليس الإدراك الحسي هو الذي يُشكّل المقياس بل الحُكم. وبالنظر إلى الشمس تبدو لنا بالتجربة الحسيّة وكأنّ قطرها ثلاثون سنتيمتراً، وثمة من يُقدّر حجمها أكبر بمرّات عدة من شبه جزيرة البيلوبونيز[81]. وما من معيار مستقلٍ عن أحكامنا المنفصلة يمكن من خلاله استبيان ما هو حقيقي، إلا أنّ حالات الفكر التي تُنتج الأحكام ليست صالحة جميعاً على نحو متساوٍ.

والسفسطائي هو أشبه بالطبيب الذي يجعل العقل المريض صحيحاً، ليس بتبديل رأي خاطئ بآخر صائب - فجميع الآراء صحيحة بالتساوي - بل بجعل رأي ما يبدو أقل صوابية من الآخر. والجميع متفقٌ على أنّ الفوضى أقل خيراً من النظام، والشباب الذي يُفضّل الفوضى وجبَ إقناعه بأنّ النظام هو الخير الأمثل[82]. والعدالة والأخلاقية غير موجودتين بالطبيعة، إنّهما نتاج العُرف والتقليد

الناشئين من التجربة المُرّة للنزاع الضار والمتواصل المدمِّر للبشريّة. وتتطوّر فضائلُ ضبط النفْس، أو الضمير، وحس العدالة "من أجل إرساء النظام في مدننا واستحداث رابط من الصداقة والوحدة"[83]. وإذا لم تكن الأخلاقية طبيعية فهي ضرورية ومتماثلة مع الطبيعة لقدرتها على الحفاظ على الجنس البشري. فهي في هذا الخصوص بمثابة طبيعة ثانية لنا، ولا بُدَّ منها لصون الحياة الاجتماعية وحفظ الجنس.

ومن شأن قوانين المجتمع أنْ تُثقِّف الشباب حول كوابح السلوك، وغرض العقاب هو التعليم لا الانتقام. وكان بالإمكان تعليم الفضائل المدنيّة وتحصيلها، وقد اعترف بروتاغوراس بحد ذاته بأنّه سبق وعلّمها.

إن معيار ما هو صائب وخاطئ الذي استندَتْ إليه نظرية بروتاغوراس الأخلاقية هو بالطبع عُرضة للتبدُّل والتغيُّر بحسب آراء البشر. وظنَّ ديمقريطس أنّه قادرٌ على تجاوز هذا العجز لدى بروتاغوراس. وجادل بأنّ التوكيد على أنّ جميع الأحكام صحيحة لا أساسَ منطقياً له وإلا كان الافتراضُ بأنّ جميع الأحكام غير صحيحة صحيح هو أيضاً، وبالتالي يجعل من الافتراض الأول خاطئاً[84]. وبالنسبة إلى ديمقريطس، كلّ ما هو موجودٌ في الحقيقة هو ذرّاتٌ وخلاء. وتتباين الذرّات في الشكل، والحجم، والكتلة إلا أنّها خالية من الصفات مثل الألوان، والروائح، والأصوات التي تُعرف بالتجربة الحسيّة. إذاً، إنّ الإدراك الحسّي موجودٌ بالنسبة إلينا فحسب، ولا يمكننا من خلال هذا الإدراك أنْ نعرف أيّ شيء على حقيقته. وهذا النوع من المعرفة غير منطقي لأنّ الحواس تصل إلى مرحلة يصبح معها الصوت، واللون، والرائحة متعذِّر إدراكها بالحس. في المقابل، يمكن تحصيل المعرفة المنطقية بتحكيم العقل[85].

بالنسبة إلى ديمقريطس، فإنّ الطبيعة والتقليد ليسا متعارضين. وامتلاك الذكاء يُمكِّن البشر من استحداث وتحويل بيئتهم الخاصة، التي تُكمِّل الطبيعة لا تتنكر لها. والكوابح مفروضة ذاتياً من حيث كون الإنسان يُدرك أنّ السلوك العادل لا يُفرَض من الخارج، بل هو شيء يُفترَض بالإنسان أنْ يفرضه على نفسه[86]. وبالإمكان تعديل الطبيعة البشرية بالتربية، والتعديل يُمثِّل إعادة تنظيم للذرّات التي يتألف منها البشر. والإخلال بتناغم الذرّات وتوازنها في النفس عبر أفعالٍ متطرّفة إنّما هو مؤذٍ لسعادة الإنسان. ويستعان في اختيار المسلك الصحيح بمعيار اللذة والاستياء، مع استثناء مفاده أنّ ليس جميعُ اللذّات نافعاً. فالرفاه، أو الحرّية من البلبلة والحيرة هما نتاج حُسن التمييز بين أنواع اللذّات[87]. ويمكن إحراز السعادة الشخصية فقط في سياق المدينة، التي تُديم العلاقات الاجتماعية المتماثلة مع الطبيعة البشرية المتحوِّلة، أو "الطبيعة الثانية". ويتطلّب وجود المدينة تمسُّكاً بالعدالة، فيما صُمِّم القانون ليُعزِّز سعادة الإنسان. ونحن نعي تفوُّق القانون من خلال الانصياع له. والنفس التي تنضبط بالقانون تُطوِّر إحساساً بالحياء والضمير، ما يجعل القيام بعمل مُشين أمراً غير وارد، حتى ولو كان ذلك في الخفاء[88]. والقانون على الرغم من تقليديّته هو ذو فائدة جمّة للبشرية. ولا يمكن المغالاة في تقدير دور التربية في غرس الفضيلة. وقلّ مَنْ أحرزَ الفضيلة بسجاياه الطبيعية لا عبر التدريب[89]. إنّ التربية تُقوِّي تحكُّمنا بذاوتنا.

فمن دون احترام القانون، يُولِّدُ الحسدُ نزاعاً تنجمُ عنه فتنة أهلية. لذا اهتمَّ ديمقريطس، كشأن معاصريه، بالحرب الأهلية أكثر بكثير من اهتمامه بالنزاع الخارجي. فالبلوى الشخصية هي أخفُّ مضاضة من البلوى الجماعية، تلك التي تُدمِّر أيّ أملٍ بالخلاص. والتقهقر إلى حالةٍ من الفوضى، التي تعيش فيها الحيوانات، هو

نتيجة لتفكُّك المجتمع المدني. والانقسامات بين الغني والفقير يمكن تجنُّبها بأعمال الإحسان والخير. ويُجادل ديمقريطس بأنّه "لا يمكن القيام بأعمالٍ جِسَام، حتى شن الحروب بين المدن، إلا من خلال الوئام والاتفاق؛ وخلاف ذلك هو من المحال"[90].

إذاً، يُماثلُ ديمقريطس بين الرفاه الشخصي ورفاه الدولة، وبين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة. فمن مصلحتنا أنْ تؤدَّب النفس الحسنة الانتظام، لكي تكون فاضلة، وعادلة، ومُمتثلِة للقانون. وثمة مصدرٌ داخلي وراء تحقيق هذا الرفاه بحسب ديمقريطس، لكنّ ثيوسيديدس لا يرى الأمر على هذا النحو[91].

إنّ جدال ثيوسيديدس الأخلاقي يُشدِّد على مقدرة التقاليد والمؤسّسات على تكييف الطبيعة الإنسانية وتحسين الحالة البشرية. وظهور نمط حياةٍ مستقر وثابت منبثق من تطوُّر القانون والأخلاقية إنّما يُبدِّد الخوف وعدم اليقين، وهما عاقبة السلوك العدائي. إنّما قوة الدستور الإسبارطي، الذي بقي من دون تغيير على مدى أربعمائة عام، هي التي منحت إسبارطة قوتها (18 .1). كان دستوراً وحَّد بين المصلحة العامة والأخرى الخاصة. وبلغت أثينا أيضاً أوجَ قوتها حينما لم تنحرف المصلحة الخاصة والطموح عن مصلحة الدولة. وانسجامُ المصلحتين الخاصة والعامة مدعوماً بالقوانين الصالحة، والتعبُّد، والتربية قد ولَّدَ محبة للمدينة إنّما شكّلت قوة لها (40 .2). وحذَّر ثيوسيديدس، على غرار ديمقريطس وبروتاغوراس، من القوة المدمِّرة للنزاع الداخلي، إلا أنّ تبديد الخوف وعدم اليقين من داخل "المدينة ـ الدولة" لم ينعكس في المحيط الخارجي، التي بقيت العلاقات ضمن نطاقه متذبذبة. ولم يؤدِّ النزاع الداخلي والطموح الخارجي المفرط إلى دمار أثينا إلا بعدما انحرفت المصلحة الذاتية داخل الدولة عن المصلحة العامة، كما حدث في المدينة عقب وفاة

بيريكليس. ولم يكن بيريكليس بحد ذاته يُعارض الإمبريالية؛ بل حذَّر الأثينيين فحسب وأوصاهم بألاَّ يُضعِفوا أنفسهم بتوسيع إمبراطوريتهم في خلال الحرب (2. 65). لكنّ وجهة نظر ثيوسيديدس القائلة بأنّ المصلحة الذاتية والجشع أفقدا أثينا إمبراطوريتها لا يعني أنّه كان بحد ذاته يُعارض إنشاء إمبراطورية، بل كان يعتبر أنّ المصلحة الذاتية والجشع ليسا دافعين جديرين بسياسة إمبريالية، بخلاف مصلحة الدولة.

لكنّه هل يتفق ثيوسيديدس مع كاليكليس وأنتيفون في التسليم جدلاً بأنّ الطبيعة هي معيار الفعل الصائب؟ إنّ الطبيعة البشرية بالنسبة إليه، على نقيض تفسير أتباع "ما بعد الحداثة" لوجهة نظره، كانت كياناً ثابتاً قادراً على توفير أساس للتنبُّؤ. والفرد إذا لم يتكيِّف بالأخلاقية سيلجأ إلى تعظيم المنفعة بما يتوافق مع المصلحة التي يتوخّاها. والمقدرة على القيام بذلك مع إفلاتٍ من العقوبة إنّما تؤدّي إلى الاستخفاف بالقيود الأخلاقية. وغالباً ما لجأ الأثينيون، في سعيهم وراء تحقيق سياستهم الإمبريالية، إلى الطبيعة كتبرير، وتفسير، وتزكية لأعمالهم. إلا أنّ اللجوء إلى الطبيعة المُتَمَثِّل في واقعية شديدة هو الذي دفعَ الأثينيين إلى الاعتقاد بأنّهم كانوا فوق القيود الأخلاقية سواء كمواطنين أو كدولة، وهو ما ترتَّب عليه عواقب كارثية، داخلية وخارجية على حدٍ سواء، بلغت ذروتها في الهزيمة النكراء أثناء الحملة على صقلية والاستسلام المُذلّ أمام إسبارطة. وجُلّ ما يمكننا أنْ نستخلصه عن موقف الأثينيين هو اعتقادهم بأنّ الطبيعة تفرضُ قاعدة سلوك تتجاوز الاحتكام إلى الأخلاقية والعدل حينما يكون هناك اختلالٌ في موازين القوى (1. 76؛ 3. 45؛ 5. 105؛ 7. 77)، ورفضهم بأنّ يكون الجبروت هو مَنْ يفرض الحق. وثمة شكّ واضح يُعبِّر عنه ثيوسيديدس إزاء مقدرة

التقليد أو الأعراف على التحكُّم بالطبيعة[92]. وممّا يدعو إلى الأسف بالنسبة إليه واقعُ أنّ الحرب تُدمِّر الأعراف وتحط من مطامح الرجال إلى السعي وراء مصالحهم الآنية (3. 82). إذاً، من المُسلَّم به لدى ثيوسيديدس أنّ الطبيعة البشرية تُقوِّض الأعراف والتقاليد حينما يسود الخوفُ وعدم اليقين، وتُخفِّض شأن البشر إلى مدارك الوحشية والبربرية. وما جعل أثينا عظيمة، على سبيل المثال، هو احترام القانون، والمساواة أمامه، وامتلاك الشجاعة والولاء الثمينين. كما أنّ الانفتاح على العالم والصداقة الوثيقة جعلا الأثينيين أمناء، حيث وحّدوا بين مصالحهم الخاصة ومصالح المدينة. إلا أنّ هشاشة هذه الفضائل التي تغنّى بها بيريكليس تكشَّفت بفعل الطاعون. وأعقبت همجيّةٌ غير مسبوقة فضيلةً منقطعة النظير.

إذاً، إنّ الطبيعة من وجهة نظر ثيوسيديدس ليست معياراً للعمل الصائب، ولا يتوازى الجبروت مع الحق أبداً. الطبيعة البشرية هي مدمِّرة للمجتمع المدني والسلوك المتحضِّر، وتُهدِّد بتقويض القيود التي تُكيِّفها وتُعدِّلها. والمؤسّسات التقليدية للمدينة التي تُعدِّل السلوك البشري هي ضرورية ومبتغاة على حدٍ سواء، ولو كانت تتّسِم بالهشاشة.

الهوامش

(1) Peter T. Manicas, "War, Stasis and Greek Political Thought," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 24 (1928), p. 677.

(2) Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London: Routledge, 1992), p. 49.

(3) M. I. Finely, *The Ancient Greeks*, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1971), pp. 6-61.

(4) M. I. Finely, *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 59.

(5) Paul Woodruff, "Introduction," in: *Thucydides on Justice, Power and Human Nature* (Indianapolis: Hackett, 1993), p. xiv.

(6) John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993), p. 248.

(7) Michael Gagarin and Paul Woodruff: "Introduction," in: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. xi.

(8) A. R. Burn, *Pericles and Athens* (London: English Universities Press, 1956), pp. 91-3.

(9) من الصعب كما هو معروف الوصول إلى تقديرات لعدد سكّان "المدن ـ الدول" الإغريقية. والأرقام المستخدمة هنا تعود إلى: Victor Ehrenberg, *The Greek State* (Oxford: Blackwell, 1960), p. 33.

(10) لم يذكر التاريخ أيّ شيء عن منح المواطنية الإسبارطية لغريب، ما خلا ما أورده هيرودوتس في خلال فترة حياته (490 ق.م ـ 425 ق.م) بأنّ الإسبارطيين فعلوا ذلك مرّة واحدة، حينما كانوا بأمس الحاجة إلى الحصول على خدمات تيسامينوس (Tisamenus) العسكرية، الذي قبل بذلك شرط أن يُمنَح شقيقه هاغياس (Hagias) المواطنية أيضاً. انظر: Herodotus, *The Histories*, trans. by Aubrey de Sélincourt, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 591 [ix. 35]

(11) Aristophanes: "*Lysistrata,*" in: *Lysistrata, The Acharnians, The Clouds*, trans. by Alan H. Sommerstein (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 229, انظر أيضاً: Antony Andrewes, *Greek Society* (Harmondsworth: Penguin, 1991), p. 166.

(12) Plutarch: "Pericles," in: *The Rise and Fall of Athens: Nine Greek Lives*, trans. by Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1960), p. 201.

(13) Aristotle, *The Politics*, ed. by Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1326a, pp. 35-39.

(14) T. R. Glover, *The Ancient World* (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 110.

(15) H. D. F. Kitto, *The Greeks,* rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1971), p. 67, and Finley: *The Ancient Greeks*, p. 122, and *Politics in the Ancient World*, p. 63.

(16) Burn, *Pericles and Athens*, p. 85.

(17) Watson, *The Evolution of International Society*, p. 48; A. R. Burn, *The Penguin History of Greece* (Harmondsworth: Penguin, 1990), p. 88, and Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. by Rex Warner, rev. ed.

(Harmondsworth: Penguin, 1972), i. pp. 31-55.

(18) Ehrenberg, *The Greek State*, pp. 105-106.

(19) Sophocles, *Antigone, in Antigone, Oedipus the King, Electra*, trans. by Robert Fagles (Harmondsworth: Penguin, 1994), pp. 450-461.

(20) Aristotle, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. by George A. Kennedy (Oxford: Oxford University Press, 1991), i. p. 13.

(21) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 157.

(22) Andrews, *Greek Society*, pp. 84-85.

(23) Plato, *The Republic*, trans. by Desmond Lee, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1987), pp. 258-259.

(24) انظر: Michael Palmer, "Machiavellian *virtù* and Thucydidean *areté*: Traditional Virtue and Political Wisdom in Thucydides," *Review of Politics*, vol. 51 (1989), p. 374.

(25) W. B. Gallie, *Understanding War* (London: Routledge, 1991), p. 36.

(26) ثمة جدالٌ حول ما إذا كان أنتيفون السفسطائي هو ذاته أنتيفون الرامنوسي (Antiphon of Rhamnus) الذي يُشير إليه ثيوسيديدس (8. 68 و 8. 90) والذي يُشتهَر بكونه مُعلّماً له. إلا أنّ الإثباتات المتوافرة لا تُرجّح ذلك. انظر: Mario Untersteiner, *The Sophists*, trans. by Kathleen Freeman (Oxford: Blackwell, 1954), pp. 228-232, اقتُطف هذا الاقتباس من بقية كتاب أنتيفون *On Truth*.

(27) كما استُشهِدَ بها في: W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 153.

(28) انظر: Edith Hall, "Asia Unmanned: Images of Victory in Classical Athens," in: John Rich and Graham Shipley, eds., *War and Society in the Greek World* (London: Routledge, 1993), p. 110, p. 112 and p. 123.

(29) Aristotle, *Politics*, pp. 7-9, p. 11 and p. 178.

(30) يُخبرنا بلوتارك على سبيل المثال أنّه بعد هزيمة الفرس في بلاتيا العام 479 ق.م، استشار الإغريق "عرّافة دلفي" لاستبيان أيّ تضحية وجبَ القيام بها. وجاء الجواب بإطفاء جميع النيران في البلاد لأنّها دُنِّست من قِبل البرابرة، ومن ثم إعادة إشعالها اقتباساً من نار "مذبح دلفي" قبل القيام بالتضحية. انظر: Plutarch, "Aristides," in: *The Rise and Fall of Athens: Nine Greek Lives*, p. 132,

ويذكر هيرودوتس كيف أنّ المصريين كانوا يأنفون من تقبيل الإغريق، على أسس دينية، وكذلك لا يستخدمون أدوات الطهو الخاصة بهم، ولا يتناولون اللحوم التي قُطِّعت بسكين إغريقي. انظر: Herodotus, *The Histories*, p. 145 [II. 42].

(31) Coleman Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome* (London: Macmillan, 1911), p. 126.

(32) P. A. Brunt: "The Hellenic League against Persia," in: *Studies in Greek History and Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 47-83.

(33) Hayden V. White, *The Greco-Roman Tradition* (New York: Harper and Row, 1973), pp. 22-26.

(34) Andrewes, *Greek Society*, p. 254,

انظر أيضاً: Pauline Schmitt-Pantel, "Collective Activities and the Political in the Greek City," in: Oswyn Murray and Simon Price, eds., *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 200.

(35) M. D. Goodman and A. J. Holladay, "Religious Scruples in Ancient Warfare," *Classical Quarterly*, vol. 36 (1986), p. 152.

(36) Schmitt-Pantel, "Collective Activities and the Political," and Christine Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion?," in: Murray and Price, eds., *The Greek City from Homer to Alexander*, p. 210, p. 212, pp. 298-299 and p. 301, and Kitto, *Greeks*, pp. 137-138.

(37) انظر تقديم آلان سومرشتاين (Alan Sommerstein) لمسرحيات أريستوفان: Aristophanes, *Lysistrata*, *The Acharnians*, *The Clouds* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 17,

ترد هذه الفكرة في مسرحية *The Birds*.

(38) M. I. Finley, *Aspects of Antiquity: Discovers and Controversies*, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 65.

(39) Gilbert Murray, *Euripides and his Age* (London: Oxford University Press, 1965), pp. 25-27, and Untersteiner, *The Sophists*, p. 5.

(40) Herodotus, *Histories*, p. 64 [I. 64].

(41) Finley, *Aspects of Antiquity*, pp. 52-53.

(42) Finely, *Politics in the Ancient World*, pp. 26-27.

(43) Simon Hornblower, *Thucydides* (London: Duckworth, 1987), p. 183.

(44) Robert Parker, "Greek States and Greek Oracles," *History of Political Thought*, vol. 6 (1985), p. 297, p. 299, pp. 301-302 and p. 307.

(45) Goodman and Holladay, "Religious Scruples in Ancient Warfare," p. 155.

(46) Graham Shipley, "Introduction: The Limits of War," in: Rich and Shipley, eds., *War and Society in the Greek World*, p. 19.

(47) Plato, *The Laws*, trans. by A. E. Taylor (London: Dent, 1934), p. 2.

(48) Arnaldo Momigliano, "Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography," *Studies in Historiography* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 120, and Yvon Garlan, *War in the Ancient World* (New York: Norton, 1975), pp. 17-18,

يُجادل فنلي على سبيل المثال بأنّ "الحرب كانت جزءاً طبيعياً من الحياة" :(Finley: *Politics in the Ancient World*, p. 67, and *The Ancient Greeks*, p. 63).

(49) Andrewes, *Greek society*, p. 161.

(50) Manicas, 'War, Stasis, and Greek Political Thought," p. 682.

(51) Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 146.

(52) Watson, *The Evolution of International Society*, p. 50.

(53) Manicas, "War, Stasis, and Greek Political Thought," p. 677.

(54) Plato, *Protagoras*, trans. by W. K. C. Guthrie (Harmondsworth: Penguin, 1987), pp. 33.5a.

(55) Keegan, *A History of Warfare*, pp. 244-254.

(56) Andrewes, *Greek Society*, p. 166.

(57) Adam Watson, *Diplomacy* (London: Routledge, 1982), pp. 85-86, and Phillipson, *The International Law and Custom*, pp. 302-346.

(58) Watson, *The Evolution of International Society*, p. 52.

(59) Manicas, "War, Stasis, and Greek Political Thought," p. 680; Finley, *Politics in the Ancient World*, p. 61 and p. 111, and Finley, *Ancient Greeks*, pp. 59-60,

يُجادل و. ج. رانسيمان (W. G. Runciman) بأن "النزاع الداخلي" لم يكن عاملاً مهمّاً في تقهقر "دولة المدينة". وشهدت مجتمعات أخرى مستويات عالية من العنف إلا أنّها كانت قادرة على الحفاظ على مؤسّساتها بشكل مستقر نسبياً. انظر: Runciman, "Doomed to Extinction: The *Polis* as an Evolutionary Dead-Endin," in: Murray and Price, eds., *he Greek City from Homer to Alexander*, pp. 349-350.

(60) Plato, *The Laws*, p. 5.

(61) Herodotus, *Histories*, p. 525 [viii. 3].

(62) Murray, *Euripedes*, pp. 23-24; Burn, *Pericles and Athens*, p. 23; Burn, *Penguin History of Greece*, pp. 47-48, and John Mansley Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy* (Boston: Houghton Mifflin, 1968), pp. 182-183,

انظر أيضاً: G. B. Kerford, "Anaxagoras of Clazomenae," in: Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Collier MacMillan, 1967), i. 115-117.

(63) Plutarch, "Pericles," p. 169.

(64) Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 284.

(65) Burn, *Penguin History of Greece*, pp. 271-272.

(66) J. C. F. Poole and A. J. Holladay, "Thucydides and the Plague of Athens," *Classical Quarterly*, vol. 29 (1979), pp. 296-300,

انظر أيضاً: Hornblower, *Thucydides*, pp. 131-132.

(67) Aristophanes, *The Clouds*, in *Lysistrata, The Archarnians, The Clouds*, p. 122.

(68) المصدر نفسه، ص 154.

(69) انظر: W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (London: Routledge, 1991), p. 66.

(70) Untersteiner, *The Sophists*, p. 240.

(71) Ernest Barker, *Greek Political Theory* (London: Methuen, 1977), p. 75 and p. 77, and Plato, *The Laws*, pp. 889-897.

(72) Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1946), p. 394.

(73) Robinson, *Introduction to Early Greek Philosophy*, pp. 250-253, and Guthrie, *The Sophists*, pp. 290-291.

(74) Antiphon, "On Human Nature," in: Barker, *Greek Political Theory*.

(75) Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, pp. 402-403.

(76) Plato, *Gorgias*, trans. by Walter Hamilton (Harmondsworth: Penguin, 1971), p. 78, [483].

(77) يقول كاليكليس: "اعتقادي هو أنّ الحق الطبيعي يتمثّل في حُكم الرجل الأفضل والأكثر حكمة على مَنْ هم أدنى منه وأنْ تكون له حصة الأسد" (*Gorgias*, 87 [490]).

(78) انظر مثالاً على ذلك: Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, p. 102; Robinson, *Introduction to Early Greek Philosophy*, p. 225; Barker, *Greek Political Theory*, p. 81, and Understeiner, *The Sophists*, p. 328.

(79) Plato, *The Republic*, p. 78 [338e-339].

(80) إنّها الجملة الافتتاحية لكتابه **الحقيقة** (*Truth*)، التي استشهد بها أفلاطون في

محـــــاورتـــــه: Theaetetus, trans. by F. M. Cornford (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. 31 [152].

(81) للاطلاع على نقاش مفيد حول معنى قول بروتاغوراس المأثور، انظر: Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1992), pp. 541-544.

(82) Robinson, *Introduction to Early Greek Philosophy*, p. 248.

(83) Plato, *Protagoras*, p. 55 [322c],

يُوضح بروتاغوراس أصولَ الأخلاقية استعانة بأسطورة حول منح زيوس الفضائل للإنسان، خشية من دمار البشرية. والسِمة الأسطورية لهذه القصة تفرضها الجملة الافتتاحية: "يُحكَى أنّه كان في قديم الزمان". انظر: Plato, *Protagoras*, p. 52 [320d].

(84) Sextus Empiricus, *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God*, trans. by Sanford G. Etheridge, ed. by Philip P. Hallie (Indianapolis: Hackett, 1985), p. 157.

(85) Barnes, *The Presocratic Philosophers*, pp. 559-561, and Robinson, *Introduction to Early Greek Philosophy*, pp. 201-204.

(86) Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 239.

(87) Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 316.

(88) Guthrie, *The Sophists*, p. 69.

(89) Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 52 and p. 172,

القانون في حد ذاته ليس كافياً لجعل الإنسان صالحاً. إنّ الحكمة والمعرفة المتأتّيتين من التربية الصالحة يمكن أن تجعلا الناس تتصرّف بدوافع سليمة. انظر: Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1987), p. 267.

(90) كـمـا وردَ هـذا الاسـتـشـهـاد فـي: Robinson, *Introduction to Early Greek Philosophy*, p. 232.

(91) نظراً إلى الأدلّة المتجزّئة في تفكير ديموقريطس، يمكن تركيب تفسير أكثر فردانية، لا جماعياً. انظر: Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, p. 193.

(92) Peter R. Pouncey, *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 86.

4

ثيوسيديدس و"حرب البيلوبونيز"

وُصِفَ كتابُ **تاريخ حرب البيلوبونيز** النص الكلاسيكي المُثبَت الوحيد حول العلاقات الدولية، وقد أُغدِق الثناء على مؤلفه لتحليله العلمي للسياسات بين الدول[1] . والكتاب هو سردٌ لمُجريات حرب بين إسبارطة وحلفائها من جهة وأثينا وحلفائها من جهة أخرى بين عامي 431 ـ 404 ق.م، التي تخلَّلتها فترة من السلام الهش عقب "اتفاقية نيكياس للسلام" (421 ـ 414 ق.م). وحيث إنّ الكتاب هو أشبه ما يكون بسِجلّ زمني للأحداث، ونظراً إلى إمكانية استقراء موقف نظري منه، غدا مثالاً يقتدي به منتقدو فلسفة "الواقعية" في العلاقات الدولية ومناصروها على السواء. وهو بالنسبة إلى البعض نموذجٌ أوّلي لتوصيف سياسة القوة، التي تُساوي بين الجبروت والحق[2] ، أو مثالٌ موجز عن سياسة التحالف وتوازن القوى الدقيق[3] . وبالنسبة إلى البعض الآخر، فإنّ كتاب **حرب البيلوبونيز** هو تعبيرٌ صريح عن المعضلة الأمنية المتأتّية من غموض النوايا، سواء العدوانية منها أو الدفاعية، الكامنة وراء تعاظم القوة العسكرية لبلدٍ آخر[4] . وإضافة إلى ذلك، عُرِّفَ ثيوسيديدس بكونه مثالاً للمُفكِّر "الواقعي" البُنيوي و"مُنظِّراً ذا وجهة نظر ثالثة" (third-image theorist) إذ يرى الأسباب الرئيسية للحرب ليس داخل

بسيكولوجية الإنسان، والبُنية الداخلية للدولة، بل في الأساس داخل نظام الدولة بحد ذاته[5].

ولا يُعتبر ثيوسيديدس "واقعياً" لا يلين من قِبَل كلّ مُنظِّر في العلاقات الدولية. فقد رصدَ العديد منهم، وبدرجاتٍ متفاوتة، أخلاقية تُلطِّفُ أو حتى تُحابي استهتار وقسوة بعض الشخصيات التاريخية التي يُصوِّرها. ويرى مايكل سميث (Michael Smith) أنّ "واقعية" ثيوسيديدس قد تلطَّفَتْ بفعل "حِسٍّ بالأسى الشديد، والأسف العميق إزاء المنحى الذي ينتهجه العالم"[6]. وبصورةٍ واسعة لهذه النظرة، توسّع ثيوسيديدس كمُنظِّرٍ أخلاقي يُسلِّط الضوء على عدم تلاؤم "الواقعية" الأثينية المُنْحَرِفة والقاسية، كما يتبدّى في فصل "حوار ميلوس" من كتابه، مع شعبٍ نبيل كالشعب الأثيني. ومن خلال هذه القراءة يمكننا القول أنّ **تاريخ حرب البيلوبونيز** مسرحية أخلاقية مستقاة من رُوحيّة التراجيديا الإغريقية الكلاسيكية[7].

ونظراً إلى محوريّة نص ثيوسيديدس بالنسبة إلى تقليديّ "الواقعية" و"الواقعية الجديدة"، اشتكى مُفكِّرو العلاقات الدولية أتباع مذهب "ما بعد الحداثة" من الانتقائية التفضيلية للنواحي التاريخية من قِبَل مناصري "النماذج الفكرية" (paradigms) السائدة. ويُجادل جيم جورج، على سبيل المثال، بأنّ: "تصوير إمكانية قراءة النصوص الرئيسية للعلاقات الدولية بطُرُقٍ تتناقض كلّياً مع البحث الاختصاصي الصارم أكاديمياً هو بالتالي إفساحٌ في المجال أمام سُبُل أخرى لقراءة الحياة العالمية، المتوارية عميقاً خلف حجابٍ من نظام نصّي تأسيسي"[8]. وعارضَ هؤلاء المُفكِّرون حَصْر دراسة ثيوسيديدس في نواحي عقلانيّته العلمية وقوانين السلوك العالمية، التي ترتكز إلى المصلحة الذاتية وسياسة القوة. وتصوير ثيوسيديدس

كمُراقِبٍ مُتجرّدٍ أو غير مُنحاز لا يُظهِر فحسب سذاجة معرفيّة من ناحية الإيمان بأنّ الأثينيين تحدّثوا عن الأشياء عموماً كما كانت عليه بالفعل (نظرية الحقيقة الموازية)، بل يتجاهل أيضاً مدى انجرافه عاطفياً مع الموضوع التاريخي. وفي كتابات تعود إلى ستينات القرن الماضي، انبثقَ توكيدٌ جديد على شخصية ثيوسيديدس، ومدى تعارُض الفن مع العلم لدى الكاتب، ودوره كمُناصرٍ للأخلاقية[9] . والهدفُ الأساسي هو نزع الصبغة الأسطورية عن فكرِ ثيوسيديدس. إنّ أولوية الدولة ذات السيادة وإنشاء ثنائية المواطن/ الأجنبي في نظرية العلاقات الدولية المعاصرة قد ولَّدا قراءة منطوية على مفارقة تاريخية لـ "دولة المدينة" ومفهومها للتهديد الخارجي، وهو كما يبدو لم يكن الشُغل الشاغل للإغريق[10]. ولا تكشف قراءة أكثر حساسية لتاريخ ثيوسيديدس مجموعة قوانين غير منحصرة في أوانٍ محدّد ذات دقة رياضياتيّة، بل مجموعة من الخيارات الأخلاقية العمليّة الملائمة لسياق معيّن، متضمّنة في جدالٍ سياسي، يمكن من خلالها اختيار نواح مختلفة للسلوك[11]. لكن لا بُدّ من القول أنّه على الرغم من وجود مجموعة من الخيارات، تُشير في بعض الحالات إلى وسائل مختلفة لخدمة مصلحة الدولة لا مجرّد خيار أخلاقي مقابل مصلحة ذاتية، فإنّ الجدال المستند إلى أسس العدالة والأخلاقية لا يُكلَّل بالنجاح سوى مرّة واحدة (*Peloponnesian War*, 1. 86-87). ومع ذلك، جُلّ ما يمكننا قوله في هذا الخصوص هو أنّ ثيوسيديدس يخلص، في إطار ملاحظة تجريبية، إلى أنّ للجبروت ميلاً إلى تقويض الحق، وبالتالي فهو لا يُوازي بين الجبروت والحق، ولا يوافق على الدور الثانوي للأخلاقية.

إنّ كتاب ثيوسيديدس **تاريخ حرب البيلوبونيز** هو السجل الأكثر شهرة لحربٍ واحدة وصلت إلينا. وهو ليس تاريخاً بحسب مفهومنا

لهذا المصطلح اليوم. إذ قام ثيوسيديدس بنفسه بتأليف الخطابات التي نطقَتْ بها الشخصيات الأساسية، مُلتزِماً قدر الإمكان، كما يقول، بالمعنى العام للكلمات التي استُخدِمَت. والخطابات من وجهة نظره تعكس "ما كان يتطلّبه كلّ وضع" (22 .1). والحَكَم على "ما يتطلّبه الوضع" بالطبع ثيوسيديدس بحد ذاته". والهدف من وراء هذا التاريخ ليس توفير سرد قصصي للحرب فحسب. فعلى الرغم من أنّ تركيز تاريخه كان على الحرب بحد ذاتها، فإنّ هدفه لم يكن فهم الأحداث بنطاقها المحدود، بل إظهار السِمات العامة للسلوك البشري وإقامة الدليل عليها. إنّ تاريخه هو في الأساس دراسة للطبيعة البشرية وتأثيرات الحروب. ويتّسِم بنظرةٍ تشاؤمية تجاه الطبيعة البشرية ويُعبِّر عن نفوره من الطريقة التي استخفَّت فيها أثينا بالاعتبارات الأخلاقية في سلوكها الإمبريالي. وهدفُ الكتاب تعليمي: إنّه ينشد تعليم القارئ دروساً معيّنة حول سلوك الأفراد والدول. وهو يهتم بالتأثيرات البسيكولوجية للحرب. وإضافة إلى ذلك، يسعى إلى إظهار التوتر بين إيعازات العدالة من جهة ومتطلّبات الإمبراطورية من جهة أخرى. والناطقون باسم أثينا الذين ذكرهم ثيوسيديدس غالباً ما يدّعون بأنّ القوة الإمبريالية لا يمكنها تحمُّل التضحية بالمصلحة الذاتية لقاء اعتبارات العدالة. إلا أنّ المصلحة التي ينشدونها هي أولاً مصلحة الجماعة والإمبراطورية، لكنّه كان من الواضح أنّ المناداة بالمصلحة الجماعية قد تحوَّلت تدريجياً إلى ذرائع لمكاسب تصبُّ في المصلحة الذاتية.

ويفترض ثيوسيديدس أنّ أحداث الماضي، في ظل ما هي الطبيعة البشرية عليه، "ستتكرَّر في وقتٍ ما من المستقبل، بالطرق ذاتها" (22 .1). إذاً، القصد من تاريخه أنْ يكون ذا أثرٍ بعيد المدى، ليس كَسَرْدٍ لمُجريات الحرب فحسب، بل كمصدرٍ لتعميم خُلاصاته

بشأن السلوك البشري، في سياق التحدّيات السياسية والأمنية المُتغيِّرة. وأجدُ أساساً محدوداً لادّعاء سينتيا فرار (Cynthia Farrar) بأنّ **تاريخ حرب البيلوبونيز** هو "مِلكٌ لجميع الأوقات" ليس لأنّ التاريخ يُكرِّر نفسه، بل لأنّ الكتاب يُعزِّز مقدرة القارئ على تقييم التجربة المتواصلة والاستجابة لها[12]. والرأيان المعروضان ليسا حصريين، بل على العكس جامعين. وإمكانية تقهقر الطبيعة البشرية إلى حالة بدائية يمكن توقُّعها عند مواجهتها لشدة أو بلاء هي أساس ما يتعلّمه المرء من التجربة، والتي يمكن من خلالها أنْ يُعزِّز قدرته على الاستجابة.

إذاً، التاريخ البشري هو البُعد الذي تتجلّى فيه الطبيعة البشرية، إلا أنّ الطبيعة لا يصنعها التاريخ؛ بل يُعدِّلها قادة كبار يمكنهم أنْ يوحّدوا بين الفرد والخير العام، وكذلك تعدّل من قِبل مؤسّسات دينية، لكنّ الأخيرة حينما تتوقف عن العمل كرادع يحدث ارتداد إلى طبيعة بشرية تكون ثابتة وتعتمد تبدّياتها على السياق الذي يتطلّب منها العمل فيه. وفي هذا الخصوص، لا ينتمي ثيوسيديدس كلّياً إلى الجماعة التي تعتبر "المنطق التاريخي" معياراً للسلوك الأخلاقي. وهو لا ينكر وجود قوانين عالمية إنسانية تمنح الأمل بالخلاص لجميع أولئك التُعساء (3. 84). ولا يقترح ثيوسيديدس ولا أيّ ممّن استشهد به بأنّ العدالة هي عُرفٌ فارغ، ولا يرى أنّ الطبيعة توفر أساساً أفضل للقانون. حتى حينما تُبرَّر الإمبريالية الأثينية على أسس الطبيعة البشرية، يعترف ثيوسيديدس وبيريكليس أنّ الرغبة بالحُكم، متى كان ممكناً، وجبَ أن تخضع لحكمة عمليّة مشتركة. إلا أنّ بعض تبريرات الأفعال هي أكثر تجرُّداً من الاعتبارات الأخلاقية مقارنة بغيرها. وكان الأثينيون في إسبارطة قبل اندلاع الحرب قد برَّروا نشوء إمبراطوريتهم كنتيجةٍ بديهية للطبيعة البشرية، لكنّهم لم

يُقدِموا، كما فعلوا في خلال "حوار ميلوس"، على نُكران صحة أيّ اعتبار من اعتبارات الصواب والخطأ[13]. ولا تميل المصلحة، العامة والفرديّة على حدٍ سواء، إلى الهيمنة على العدالة في دوافع الفاعلين، وهي تُوفِّر النواة التبريرية، والتفسيرية، والإيصائية التي يدور حولها كلّ ما عداها في تاريخ ثيوسيديدس.

وكتاب **تاريخ حرب البيلوبونيز** ليس فلسفة سياسية، ولا هو سردٌ نظري مُثبتٌ للحرب وعلاقتها بأفعال الأفراد والدول. ويمكننا من خلال بعض مقاطع خطابات وتعليقات ثيوسيديدس على الأحداث الجارية أنْ نُلقي نظرة خاطفة على النظرية المُلمَّح إليها، والتي لا نجدها في أيّ مكانٍ آخر متبلورة الصياغة وواضحة. إنّما نحن مَنْ وجبَ عليه بناء هذه النظرية لأنفسنا. وإضافة إلى ذلك، بعيداً من الاحتفال بقوة إسبارطة، وتصوير لحظة مجيدة قصيرة من تاريخ أثينا في ذروة مجدها تحت حُكم بيريكليس وسيطرتها على الإمبراطورية، يعتبر الكتاب تاريخاً يتحدث عن فشلٍ وتقهقرٍ تسبَّبت بهما أفعالُ رجالٍ عجزوا عن ممارسة الاعتدال في طموحاتهم الشخصية. إنّه سَرْدٌ للأحداث تشاؤمي جداً لا يُقدِّم فيه ثيوسيديدس أيّ حلول أو تدابير احترازية لتجنُّب تداعيات الحرب[14].

أثينا وإسبارطة عشية الحرب

اعتبر ثيوسيديدس "دولة المدينة" الوحدة الأساسية في العلاقات الدولية، وهو لا يُلمح أبداً إلى أيّ حلٍ يشمل الأصقاع الهلّينية للنزاع في ما بين "المدن ـ الدول". فهو في الواقع يغفل عن إطلاعنا على محاولة بيريكليس إطلاق مبادرة هلّينية شاملة عقب الحرب الفارسية[15]. والتوازن الثنائي القطب بين التحالفين الإسبارطي والأثيني كان نتاج مسارٍ تاريخي، أفضى فيه الميل الطبيعي للسيطرة

إلى هيمنة كلّ تحالفٍ بفضل قوة هائلة. وكانت الدولتان الرئيسيتان في النزاع، أثينا وإسبارطة، مختلفتين كلّياً من ناحية السِمات. فأثينا كانت قد انبثقت ديمقراطية للتو عقب قرنٍ من التخبُّط في الاضطراب السياسي. وكان بيريكليس قائدها الفعلي. ومنح مبدأ حرية الرأي والكلام وأهمية الجماهير في السياسة الأثينية كلَّ مواطنٍ الفرصة للبروز حتى من دون منصب منتخب. وكان كليون، خليفة بيريكليس، الذي دافع عن إنزال عقوبة الموت بالميتيلينيين، قد وصل إلى السلطة كدِيماغُوجي حقيقي.

وكانت المباني فخمة وعظيمة، بُنيت من أموال خراج أو إيرادات الإمبراطورية، وُعزِّز التعليم، وشُجِّعت الفنون. وقلّما تخلّفت شخصية ثقافية كبيرة في بلاد الإغريق بين عامي 500 ق.م و300 ق.م. عن زيارة أثينا. وكما يقول بيريكليس في "خطبة تكريم قتلى أثينا" (Funeral Oration)، كانت أثينا "مفتوحة أمام العالم" (2. 39). وكانت حكومتها ونمط حياتها في نظر الإغريق مثالاً يُحتذى به.

ونظراً إلى ضعف خصوبة تربتها، لم تكن أثينا مكتفية ذاتياً وكان عليها أن تُعزِّز الروابط التجارية مع جيرانها ودول بعيدة كحواضر آسيا الصغرى. وكانت أثينا مركزاً للتجارة والثقافة في بلاد الإغريق، ومن شأن دورها طرد الفرس وقيادة "تحالف ديلوس"، الذي انبثقت الإمبراطورية من أحضانه، أنْ جعل من أثينا القوة البحرية الأكثر قوة في بلاد الإغريق، ما مكّنها من السيطرة على بحر إيجه وشرق حوض البحر الأبيض المتوسط. ورَفْض بيريكليس الدخول في حرب تقليدية مع إسبارطة إنّما يعكس مدى هيمنة أثينا على البحر واعتماد قوتها العسكرية على البحرية.

تباينت إسبارطة كلّياً عن جميع "المدن ـ الدول" الأخرى في بلاد الإغريق، إذ فرضَتْ عليها عزلتها الجغرافية ولهجتها الإغريقية

وأصولها الإثنية المختلفة ("الدورية" في مقابل "الأيونية")، وتربتها الخصبة، واكتفائها الذاتي، عدم تركيز اهتمامها على البحر، والعكوف في المقابل على تطوير تنظيمها، وتكتيكاتها، وأسلحتها العسكرية. وكلّ تلك الأشياء التي اكتسبَتْ قيمة في أثينا، من تطوُّر النقد الفلسفي، وترويج الفنون، والتواصُل المُكثَّف مع الغرباء، قد منعته إسبارطة[16]. وهي لم تُرسل أيضاً مستعمرات ما خلا في حالة واحدة؛ ولم تُشجِّع زيارات الغرباء أو الأجانب؛ ولم تفعل شيئاً لترويج الفنون والآداب؛ ولم تحتضن مباني فخمة؛ ولم تُحفِّز التجارة. وكان المجتمعُ الإسبارطي منظّماً تنظيماً صارماً. وأُعِدَّ الفتية للخدمة العسكرية بفضل انضباطٍ شديد، بما في ذلك جَلْدٌ بالسَّوْط أمام العامة. وشكّل المواطنون الإسبارطيون جيشاً محترفاً تطوَّر نتيجة إخضاع شعوب فاقت الإسبارطيين عدداً، ألا وهم العبيد والأقنان أو "الهِلُوت"، الذين اعتمدوا عليهم كعمّالٍ مزارعين. وكانت إسبارطة تستأثر بدستورٍ عمره 400 عام، وهو ما أثار حسد الدول الإغريقية المحافظة نظراً إلى استقرار إسبارطة في ظل توليفة الأرستقراطية، والمَلَكِية، والديمقراطية.

في إطار تحديده للسِمات الرئيسية لكلّ من أثينا وإسبارطة، يُحذّرنا ثيوسيديدس من الانخداع بالمظاهر. ويُجادل بأنّه لو أصبحت إسبارطة مهجورة لكان من الصعب على الأجيال المستقبلية تصوُّر مدى قوتها. فافتقادها إلى الهياكل المُهيبة والنُصُب الضخمة إنّما يُوهِمنا بالاعتقاد أنّها لم تكن قوية بالقدر الذي حُكيَ عنه. وفي حالة أثينا، ربّما تدفعنا عظمة مبانيها إلى التفكير بأنّها كانت أقوى ممّا عليه بضُعفين. ويخلُص ثيوسيديدس إلى أنّه "لا حقَ لنا بالتالي أنْ نحكُم على المدن من خلال مظاهرها بدلاً من قوتها الفعلية" (1. 10). ويُجادل أنّه منذ نهاية الحروب الفارسية إلى بداية "حرب

البيلوبونيز"، ولو سادت في خلالها فترات من الهدوء النسبي والسلام، فإنّ أثينا وإسبارطة كانتا عموماً منخرطتين إمّا في قمع الثورات وسط حلفائهما أو مقاتلة بعضهما بعضاً. وبالتالي، كانت الدولتان آنذاك "في حالة من الجهوزية العسكرية القصوى بعدما اكتسبتا خبرة عسكرية في مدرسة المخاطر القاسية" (18 .1). ولا بُدّ من القول إنّ إسبارطة قد قامت، قبل الحروب الفارسية وبعدها، بعددٍ من التدخُّلات غير المُرَحَّب بها في شؤون أثينا، من بينها محاولة منع إعادة بناء أسوار المدينة[17] (3-90 .1).

قبيل اندلاع "حرب البيلوبونيز"، أصبحت بلاد الإغريق شديدة الاستقطاب، حيث تحالفت معظم أقطار العالم الهِلّيني مع إحدى هاتين القوّتين الرئيسيّتين. و"الدول ـ المدن" التي لم تدخل سريعاً في هذا الاستقطاب درسَتْ الوضع بعناية وحذر من أجل تقرير وجهة تحالفها (1 .1). وكانت الحيادية سياسة محفوفة بالمخاطر، والدول التي تبنّت مثل هذا الموقف عادت وندمت عليه. فعلى سبيل المثال، تأسَّفَ الكوركيريون على "قصر نظرهم" حينما خلصُوا إلى القول "اعتدنا التفكير بأنّ حياديّتنا كانت خطوة حكيمة، إذ إنّها منعتنا من الانجرار إلى مخاطر سياسة الآخرين، لكنّنا الآن بُتنا نرى فيها ضعف بصيرة ومصدراً للهوان" (32 .1). وأثبتَ الكوركيريون أنّهم كانوا على بيِّنةٍ تماماً من البُنية الثنائية الأقطاب للعالم الإغريقي وذلك بمطالبتهم الأثينيين تحمُّل تداعيات عواقب سقوط الأسطول الكوركيري في أيدي كورنتس وحلفائها الإسبارطيين. ومثل هذا الوضع من شأنه أن يُقوِّي "التحالف البيلوبونيزي"، فإذا ما اندلعت الحرب تُواجه أثينا الأساطيل المتحدة لكوركيرا (كورفو) وشبه جزيرة البيلوبونيز (36 .1).

فالنزاع بين كوركيرا وكورنتس هو الذي شكَّلَ السبب الأساسي للحرب بسبب تورُّط إسبارطة وأثينا فيه. وبما أنّ أثينا كانت تعتقد

بحتميّة الحرب مع إسبارطة، ولا ترغب برؤية الأسطول الكوركيري يسقط في أيدي البيلوبونيزيين، قرَّرت الدخول في تحالف دفاعي شرطي ومحدود مع كوركيرا. وكان هذا التحالف يُلزِم أثينا التحرُّك فحسب عند تعرُّض أيّ من حلفائها لهجوم من الخارج. ولم تخرق هذه المعاهدة الاتفاقية الموجودة بالفعل المُبرَمة بين أثينا وإسبارطة. وقد أبحرت كورنتس في اتجاه كوركيرا ومُنِعَت من إحراز النصر الكامل بتدخُّلٍ من أثينا. ومن وجهة نظر كورنتس شكَّلَ ذلك خرقاً لمعاهدة السلام بين تحالفيّ البيلوبونيز وأثينا.

عقب ذلك النزاع، نشأ صراعٌ آخر بين أثينا والبيلوبونيز، فقد تحالفت بوتيديا، إحدى مستعمرات كورنتس، مع أثينا فعلياً، ودفعت الأتاوة للتحالف الأثيني. وقامت أثينا، خشية أن تُحاول كورنتس تأليب بوتيديا عليها، بفَرْض متطلبات صارمة على حليفتها. وكان على بوتيديا أنْ تُفكِّك تحصيناتها، وتُرسِل رهائن كضمانة إلى أثينا، وأنْ تطرد ممثلي كورنتس. وثارت بوتيديا، وسارعت كورنتس إلى نجدتها في مواجهة الأثينيين، الذين سعوا إلى إخماد التمرُّد ضد تحالفها. وانتصرت أثينا على قوات كورنتس وبوتيديا وأحكَمَتْ الحصار على بوتيديا. وقرَّرت كورنتس التماس مساعدة إسبارطة لإعلان الحرب على الأثينيين. ووافقَ الإسبارطيون واستدعوا حلفاءهم للتصويت على هذا القرار. وقرَّرت الغالبية دخول الحرب، إلا أنّها آثرت الانتظار حتى تُصبح القوات الحليفة مستعدّة لعملٍ عسكري طويل الأمد. وتمّ توظيف تكتيكات إلهاء وتأخير وذلك عبر إرسال وفودٍ إلى أثينا. وأخيراً، وجَّهَتْ إسبارطة إلى أثينا إنذاراً نهائياً لم يتضمّن أيّ إشارة إلى الإعتداءات السابقة التي شكّلت انتهاكاً للمعاهدة، بل أكّدَ أنّ "إسبارطة تريد السلام، وإنّ السلام لا يزال ممكناً إذا منحتم الهِلّينيين حريتهم" (139 .1). وبعبارة أخرى،

حرصَتْ إسبارطة على مطالبة أثينا بالتخلّي عن إمبراطوريتها وتحرير "المدن ـ الدول" الخاضعة لها. ورفضت أثينا هذه الدعوة.

الخوف: السبب الحقيقي للحرب

من المُعترف به عموماً أنّ ثيوسيديدس أسهمَ كثيراً في فهمنا للحرب في تمييزه بين التبرير الظاهري، والآني، والرسمي لها من جهة، والأسباب العميقة والطويلة الأمد غير المُعلنة من جهة أخرى[18]. وذلك يُشكّل استمراراً لافتتانه بالمظاهر والواقع. والسبب المتجذّر عميقاً لحرب البيلوبونيز الذي أدركه ثيوسيديدس كان علّةً عامة للفعل البشري، ألا وهي الخوف[19]. فالخوف من ارتداد الحلفاء ولجوئهم إلى إسبارطة قد دفعَ أثينا إلى مقاومة محاولات للانشقاق والانفصال عن الإمبراطورية. إلا أنّ الخوف نادراً ما يكون كافياً بحد ذاته لتحفيز أفعال تجري على نطاقٍ كبير.

وبالنسبة إلى الحروب الفارسية، قبيل إنشاء الإمبراطورية، أعلن الوفد الأثيني في إسبارطة أنّ الدوافع وراء توسيع أثينا لنفوذها كان الخوف من التوسُّع الفارسي، والتوق إلى المجد، والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية (1. 75). بيدَ أنّ الخوف، الناشئ عن عدم اليقين، والذي نجَمَ عنه تداعيات منفعية وأخرى مدمّرة على السواء، هو أساس فهم ثيوسيديدس لديناميات "حرب البيلوبونيز"[20]. إذاً، كان الخوف دافعاً قوياً وراء الفعل: وهو ما شكّل، كما يدّعي ثيوسيديدس، "السبب الحقيقي" للحرب: "ما جعل الحرب أمراً محتوماً كان تنامي قوة الأثينيين والخوف الذي أحدثه ذلك في إسبارطة" (1. 23). وما يقترحه ثيوسيديدس إذاً هو أنّ أثينا قد دفعت إسبارطة إلى دخول الحرب[21]. ولم يكن هناك حقاً أيّ بدائل.

ويؤكّد ثيوسيديدس خوف إسبارطة من أثينا في أماكن عديدة، وبضعة أمثلة تكفي. فهو يقترح في معرض توضيحه لماذا أصبحت

أثينا قوية أنّ "المخاوف الحقيقية" لدى إسبارطة كانت إزاء "التنامي المفاجئ للقوة البحرية الأثينية. والشجاعة التي أظهرها الأثينيون في الحرب ضد الفرس" (90 .1). وفي فصل "النزاع على كوركيرا" .1) (31-55، نجد أنّ الكوركيريين الذين توجّهوا إلى الأثينيين أملاً في انضمام كوركيرا إلى تحالفهم، أقرَّوا أيضاً بمخاوف إسبارطة من أثينا: "إنّ إسبارطة تخشاكم وتريد الحرب" (33 .1). ويبدو أنّ الأثينيين اعترفوا أيضاً بهذا الواقع من خلال إقرارهم بأنّ "أيّاً يكن الذي حدث، فالحرب مع البيلوبونيز كانت أمراً واقعاً لا مناص منه" (44 .1). وثمة مثال آخر نجدهُ في المقطع الذي يحمل عنوان "الجدل في إسبارطة وإعلان الحرب" (66-88 .1)، حيث يُحاول الكورنتسيون كسب دعم الإسبارطيين في نزاعهم مع أثينا على كوركيرا؛ ويقول ثيوسيديدس إنّ:

صوَّتَ الإسبارطيون بحدوث انتهاك للمعاهدة وبوجوب إعلان الحرب ليس تأثُّراً بخطابات حلفائهم بقدر ما هو بسبب الخوف من النمو المتزايد للقوة الأثينية، بعدما رأوا أنّ القسم الأكبر من بلاد "الهِلاّس" بات بالفعل تحت سيطرة أثينا(88 .1) .

إلا أنّ ثيوسيديدس لم يُسجِّل محاولة بيريكليس تهدئة المخاوف الناشئة عن تنامي قوة الأثينيين. وبعد استشعار الهواجس المتعاظمة لدى إسبارطة، دعا بيريكليس وفوداً من جميع أنحاء الإغريق لمناقشة أمن الملاحة البحرية، وإعادة بناء الهياكل التي دمّرها الفرس، وإحياء طقوس الأضاحي المشتركة التي توقفت بسبب الحروب. ويقول بلوتارك إنّه يذكر ذلك دليلاً على "نُبل بيريكليس وعظمة مبادئه"[22]. ويمكن أن نعزو بالمِثْل دافعَ الخوف من ردّة فعل إسبارطة إلى تعاظم قوتها لا سيّما وأنّ هدف بيريكليس كان تجنُّب غموض نتائج المعركة ومخاطرها.

ويتبدّى الاحساس بالخوف جلّياً في ثورة الميتيلينيين (428 ـ 427 ق.م). ففي إطار سعيهم إلى كسب دعم إسبارطة، برَّر الميتيلينيون ثورتهم ضد أثينا مؤكّدين أنّ الجانب الأثيني هو الذي نكثَ بالعهد. فأثينا تراجعت عن معاملة "ميتيلين" ككيانٍ مستقل، بل أرادت إخضاعه، كشأن الدول الأخرى، لسلطانها. والخوف هنا يعمل على مستويين. أولاً، الخوف المتبادل، أو تكافؤ الخوف، وقد يمنع أيّ انتهاك للثقة والعهد. المسألة إذاً هي توازن للخوف يُولِّد احتراماً متبادلاً. ونظراً إلى انتفاء هذا التكافؤ في الخوف، عنَّ لأثينا أنْ تنتهج سبيلَ إخضاع "ميتيلين". ثانياً، كان خوف الميتيلينيين من تنامي قوة الأثينيين هو الذي دفعهم إلى التمرُّد، على الرغم من إدراكهم أنّها كانت خطوة غير ناضجة واستراتيجية عالية المخاطر. وكانت إسبارطة بالطبع محط أنظار من يطمح إلى تحرير بلاد الإغريق من قبضة أثينا، وقد احتكَمَ الميتيلينيون إلى هذا الطموح وخوفهم الآنف الذكر لمناشدة إسبارطة تقديم المساعدة لهم: "كونوا رجالاً كما ينشده منكم الهِلّينيون وتتطلّبه مخاوفنا" (14 .3). ويظهر بُعدٌ آخر للخوف في "خطبة تكريم قتلى أثينا" لبيريكليس. إنّما خوف الأثينيين من ردود الفعل الانتقامية هو الذي فرض عليهم التمسُّك بالإمبراطورية سواء رغبوا في ذلك أم لم يرغبوا.

إذاً، الخوف كما رأينا هو أحد الأسباب الأساسية للفعل. فبالنسبة إلى ثيوسيديدس، إنّ الخوفَ، والتوقَ للمجد، والسعي وراء تحقيق المصلحة الذاتية هي سِمات عالمية أو عامة للطبيعة البشرية. والخوف من الخضوع للسيطرة في حال عدم إخضاع الغير للسيطرة هو الدافع الأساسي وراء إنشاء الإمبراطورية، ومن ثم بعد إنشائها رَفْض التخلّي عنها على حدٍ سواء. وهو ما يُصوِّره لنا أوفيموس (Euphemus)، الذي يُجادل بأنّه عبر إخضاع الأيونيين وسُكّان الجزر

فحسب يمكن لأثينا أن تُحافظ على حرّيتها في مواجهة إسبارطة. وهو يُفصحُ عن رأيه بشكلٍ قاطع: "وجبَ علينا بسبب الخوف أنْ نتمسَّك بإمبراطوريتنا في بلادِ الهِلّاس" (6. 83).

ونجدُ بالتالي أنّ للخوف دوراً تبريرياً محورياً أينما تطلعنا في كتاب **تاريخ حرب البيلوبونيز** لثيوسيديدس. فالخوف قد دفعَ أثينا إلى بناء إمبراطوريتها، وخوف إسبارطة من هذه الإمبراطورية هو الذي تسبّب باندلاع "حرب البيلوبونيز". وإضافة إلى ذلك، كان خوف أثينا من ردود الفعل الانتقامية هو الذي أجبرها على التمسُّك بإمبراطوريتها والتوسُّع بها وما من اقتراح بالتكافؤ بين الخوف والقرارات العقلانية. فغالباً ما يتبيّن أنّ القرارات المتَّخَذة بتسرُّع بفعل الخوف ذات عواقب وخيمة على المدينة. والطموح والمصلحةُ الذاتية هما عاملان يُعقِّدان أسباب الحرب ويتخطّيان الخوف، ويؤدّيان إلى التوسُّع المفرط وآمال الكسب الواهمة.

الإمبريالية والطبيعة البشرية

ما هو ملفتٌ في رواية ثيوسيديدس هو الصدق "الصارخ" للشخصيات التاريخية. لم تُبذل أيّ محاولة لإخفاء الدوافع، ما خلا في حالة نيكياس والحملة على صقلية، أو لتقديم ذرائع مشروعة للإمبريالية الأثينية[23]. وفي الإجمال، يُعطي ثيوسيديدس توكيداً محدوداً للعوامل الاقتصادية التي قد تُبرِّر الإمبريالية الأثينية؛ وهو بدلاً من ذلك يُشدِّد على العوامل البسيكولوجية. وتُبرِّر الإمبريالية على أسس اقتضاء المنفعة، والأمن، والطموح، واشتهاء المجد، والرغبة الطبيعية في الحصول على المزيد والسيطرة، لكنّها لا تُبرَّر أبداً على أسس أخلاقية. وتُبرَّر الإمبراطورية من قِبَل مناصريها لصالح أثينا، لا للمصلحة العامة أو الخير العام لأعضاء الإمبراطورية (3.

(37 . والتمسُّك بها أيضاً هو لحماية النفس من ردود الفعل الانتقامية. لكن حينما ثار الميتيلينيون ضد الإمبراطورية، أرادوا أن يُوازوا بين المصلحة الذاتية والأخرى العامة (14 .3). بيد أنّ كليون، خليفة بيريكليس، نظر إلى هذه الثورة ليس كمحاولةٍ لمضاعفة القوة، وهو ما يمكن تبريره، بل كمحاولة لاستدراج أعداء أثينا من أجل تدميرها، وهو ما يجعل مثل هذا التحرُّك من قِبَل حليفٍ سابق أمراً مستهجناً. ولا يتوانى كليون عن لوم ميتيلين لجعلها "الجبروت أولاً والحق ثانياً" (39 .3).

ويفترض ثيوسيديدس أنّ الطبيعة البشرية هي ذاتها أينما وجدتها (84 .1)، وأنّ الطبيعة البشرية تُفسِّر الفعل البشري وتُبرِّر في آن. وفي ما يتصل بالإمبريالية، يعمد المتحدّثون في مختلف المجادلات إلى استحضار الطبيعية البشرية كتفسيرٍ وتبريرٍ للإمبريالية الأثينية على حدٍ سواء. وفي الجدال الميتيليني (50-36 .3)، يستشهد ثيوسيديدس بالطبيعة البشرية لتفسير السبب الذي دفع ميتيلين إلى التمرُّد على أثينا، ولماذا وجبَ أن تكون هذه الطبيعة عاملاً مُخفِّفاً في تحديد العقوبة المناسبة. والافتراض الذي يُوظّفه ثيوسيديدس في أرجاء كتابه **حرب البيلوبونيز** هو أنّ الأفراد هم "مُعظِّمون للمنفعة" يتّخذون خيارات عقلانية وفقاً لمصالحهم. والعوامل المعقدة تتبدّى في ما يمكننا أنْ نُطلق عليه، اقتداءً بدايفد غوتييه (David Gauthier)، "التعظيم المباشر للمصلحة"، حيث يستعدّ الأفراد للتضحية بالخير العام على الأمد الطويل لقاء المكاسب الفردية ذات الأمد القصير، وكذلك "تعظيم المصلحة المقيَّد"، حيث يُفيد كلّ مواطن من سلوك المصلحة الذاتية المقيِّدة - التي يمكن أنْ نُطلق عليها "المصلحة الذاتية المستنيرة" (راجع تقييم ثيوسيديدس لبيريكليس 65 .2، والحرب الأهلية في كوركيرا، (82 .3. ويبدو واضحاً من رواية

ثيوسيديدس عن الطبيعة البشرية في علاقتها مع التطوُّر التدريجي للحياة السياسية في بلاد الإغريق أنّه يعتقد بأنّ "تعظيم المصلحة المقيَّد" هو خيارٌ عقلاني للكائنات البشرية[24].

وفي النطاق الدولي، تُسْبَغ السِمات الرئيسية للأفراد على الدول. وما من نظامٍ أو انسجامٍ طبيعي في العلاقات بين الدول. والنظام الموجود استحدثه الأقوياء، وهؤلاء سيفرضون بقوة الطبيعة سلطانهم أبداً ضمن نطاق نفوذهم وتأثيرهم و"لطالما كانت القاعدة أنْ يخضع الضعيفُ للقوي" (1. 76). فالدول، كشأن الأفراد، يُحفِّزها الخوف والمصلحة الذاتية، ولا تحتكم إلى العدالة سوى لخدمة تلك المصلحة 76 .1) و (105 .5. وابتغاء المصلحة يتوافق مع الأمن "حيث يزجّ مسارُ العدلِ والمجدِ المرءَ في المخاطر" (107 .5). فمن وجهة نظر أثينا يتوافق الفوز بإمبراطورية مع "قوانين الطبيعة". فخضوع الضعيف إلى القوي هو قانونٌ للطبيعة، وحينما تتوافر فرصة لاكتساب العظمة بفضل قوة متفوّقة (76 .1)، تتم التضحية باعتبارات الصواب والخطأ لصالح المصلحة الذاتية. وأكّد أوفيموس الأثيني ذلك من خلال إسهامه في "جدال كامارينا"، حيث يقول: "حينما يمارس الإنسان أو المدينة قوة مطلقة، يكون السياق المنطقي سياقاً يصبُّ في المصلحة الذاتية" (85 .6).

و"الحق الطبيعي" لحُكم الأقوى على الأضعف إنّما هو تفسيرٌ مبسَّط وتبرير للإمبريالية. ولعلّها تكون استراتيجية ناجحة إذا ما طُبِّقَتْ بحذرٍ في ظروف تتّسِم بالطغيان، لكنّها تُصبح خطرة حتماً حينما تُتَّبَع في سياقٍ ثنائي الأقطاب، كما يُثبت ثيوسيديدس بحد ذاته. وبدا أنّ التحرُّك الأثيني كان يفتقد إلى المنظور الكافي. فردّة الفعل ضد ميلوس كانت غير متكافئة من ناحية حجم الجزيرة وقيمتها الاستراتيجية، وقاربَتْ حد الهاجس الوسواسي، وجعلت من مواطني

ميلوس عِبْرَة للمدن الأخرى التي رفضت الانضمام إلى الإمبراطورية وذلك من أجل تبديد الحيادية والمعارضة. وكانت الحملة على صقلية إفراطاً واضحاً في التوسُّع بالقوة، تدفعه الرغبة بغزو صقلية والإغريق في إيطاليا، والانطلاق من هناك في غارات على الإمبراطورية القرطاجية، بهدف العودة بجنود جدد تحتاج إليهم أثينا لمهاجمة البيلوبونيز (6.90). والحملة على صقلية انطوت أيضاً على استخفافٍ بعزم إسبارطة التدخُّل عند تعرُّض مصالحها للخطر، وذلك بسبب عدم حماسها لمساعدة ميلوس (7.18).

و"الحق الطبيعي" الذي يتحدث عنه ثيوسيديدس هو سِمة عامة للكائنات البشرية والدول، وبالتالي ليس محصوراً بالإمبريالية الأثينية. وممارسة هذا الحق تتعلّق بالسياق الحاصلة فيه من حيث هناك حدود سياقية إذا ما تجاوزتها تغدو ذات مفعول عكسي. ووصلت إسبارطة إلى تلك الحدود ولم تستطع، نظراً إلى كثافة سُكّانها من العبيد، التوسُّع أكثر من دون تعريض أمنها للخطر، وذلك شكَّلَ محدودية أقرَّ بها القادة الإسبارطيون. واعتقد بيريكليس في تلك الأحوال أنّ أثينا قد وصلت إلى الحجم الأقصى للإمبراطورية وجبَ عليها ألاَّ تتوسَّع أكثر من ذلك. في المقابل، أخفقَ ألسيبيادس في رؤية القيود السياقية المفروضة على "الحق الطبيعي" للقوي لحُكم الضعيف، وفرط توسُّع أثينا إلى درجة الخراب[25].

تخضع مسائل الأخلاقية في السياسة الدولية إلى فكرة المصلحة الذاتية. وهذا لا يعني أنّ العدالة والتعاطف مع الآخرين هما خارج اللعبة كلّياً. فقد آمن الأثينيون، في ظل القوة التي يستأثرون بها، أنه وجبَ أن يُغْدَق عليهم الثناء لكونهم عادلين أكثر ممّا كان يُتوقع منهم (1.76). فالأثينيون، على الرغم من قدرتهم على التصرُّف بهمجيّة تامة، كشأنهم مع مواطني ميلوس، كانوا قادرين أيضاً على التصرُّف

برادعٍ ذاتي مع الأعداء الذين تمكّنوا من هزيمتهم[26]. وواقعَ أنّ الأثينيين قرّروا إجراء تصويتٍ ثانٍ حول مصير ميتيلين إنّما جاء نتيجة لوخز الضمير، أو الندم، على وحشية حُكم العقوبة الأوّلي[27]. ومع ذلك، كانت المصلحة الذاتية، لا العدل، المعيار الذي يُحتَكَم إليه في تقرير مصير الميتيلينيين وتغييره.

وكان النظام الذي استُحدِث متقلقلاً وخاضعاً دائماً للتهديد من قِبل أولئك الذين ما أنْ يروا فرصة تُعزِّز مصالحهم حتى لا يتردّدون في اغتنامها. وكما يقول دايودوتوس: "الأفراد والمدن على حدٍ سواء هم في الطبيعة ميّالون إلى اقتراف المظالم، وما من قانونٍ يمنعهم من ذلك" (3. 45). على سبيل المثال، في "حوار ميلوس"، يُجادل الأثينيون بأنّه في ظل غياب القانون الدولي وجبَ كَبْح الدول بالقوة. إذاً، إنّ مفهومي العدالة والجور يتعذّر بالتالي تطبيقهما في العلاقات بين الدول. فلكلّ دولة التزامٌ بمراعاة مصلحتها الخاصة في تقريرها لمسار أفعالها. ومن مصلحة كلّ دولة، إذا استأثرت بالقوة، أنْ تحكم أينما تسنَّى لها ذلك: "إنّه قانون طبيعي عام وضروري أنْ يحكم المرء أينما استطاع إلى ذلك سبيلاً"[28] (5. 105). ونجد في أرجاء **تاريخ حرب البيلوبونيز** أنّ الأثينيين يُبرِّرون إمبرياليتهم ليس من ناحية العدل والجور، بل بالإشارة إلى المزاعم بأنّهم لا يقومون بشيء تأنف أي دولة أخرى عن القيام به في ظل ظروف مماثلة وبالدرجة ذاتها من الجبروت. وتعكس مثل هذه النظرة ادّعاء ثراسيماخوس (Thrasymachus) في محاورة "الجمهورية" بأنّ العدالة "هي ما هي عليه لصالح القوي".

عبء الإمبراطورية

تفرضُ ممارسة السلطة ضرورات معيّنة على الدولة الإمبريالية، تعمل بمثابة قيودٍ أو كوابح قد لا تكون خاضعة لها أيّ قوة أخرى

غير إمبريالية. ووجبَ أنْ تفسح اعتبارات العدالة في المجال أمام أولوية المصلحة في مسائل تختص بالإمبراطورية. ووجبَ ألاَّ يُعرِّض أيّ شيء وجود أو نجاح الإمبراطورية للخطر. ونسمع في "الجدال حول ميتيلين" نقاشات حامية إزاء السماح للأحكام بالتأثُّر بالشفقة واعتبارات اللياقة والأدب. فمثل هذه الأشياء هي "متعارضة بالكامل مع مصالح القوة الإمبريالية (3. 40). ويُجادل كليون بأنّ إفناء مجمل سُكّان ميتيلين إنّما يصبُّ في مصالح الإمبراطورية. فالإعفاء عنهم هو "ضربٌ من الحماقة". ومثل هذا التصرُّف المنطوي على شفقة إنّما هو "ترفٌ" لا يُلجأ إليه إلا عند التنازل عن الإمبراطورية. وكانت مصالح الإمبراطوية برأيه تتطلّب إنزال العقوبة بالميتيلينيين. وهذا ما كان سيفعله الميتيلينيون بحق أثينا لو كُتِبَ لهم النجاح في تمرُّدهم. فهم الذين اقترفوا الخطأ، والذين لن يهنأ لهم عيشٌ إلا بعد دمار أثينا، لأنّ العدو المُصاب والذي تمكَّنَ من الفرار يغدو أكثر خطراً من ذلك الذي أصابَ غيره وعانى الإصابة أيضاً. وكأنّما جميع هذه الاعتبارات لم تكفِ، إذ كان الاحتكام النهائي، بحسب كليون، إلى "قوانين الطبيعة": "فإنّها قاعدة عامة للطبيعة البشرية بأنْ يستهين القوم بأولئك الذين يعاملونهم معاملة حسنة ويُجِلّوا أولئك الذين لا يُقدِّمون أيّ تنازلات أو استرضاء" (3. 39). ولم يتقبَّل الأثينيون جدال كليون بل تأثَّروا بموقف دايودوتوس. لكن من المُلفت أنّ جدال دايودوتوس يهتمّ على الأغلب بمصالح أثينا. إذاً، لم يتمحور الجدال حول ما هو عادلٌ، بل حول أيّ مسار للفعل يصبُّ في صالح أثينا - إبادة سُكان ميتيلين أو انتهاج الرفق والرحمة.

ومن شأن درجة النشاط المطلوب لإنشاء إمبراطورية والحفاظ عليها أنْ تمنع إمكانية التراجع مع إفلاتٍ من التداعيات. ويُشدِّد بيريكليس على الحاجة الحتميّة إلى نشاطٍ متواصل، ومقاومة أيّ ميلٍ

نحو القعود والاستكانة. فبعد تأسيس الإمبراطورية لا مجال للعودة عنها. والكراهية الناشئة عن إقامة الإمبراطورية يجعل من الخطر جداً التفكير بالتخلّي عنها. وليس هناك من بديلٍ إلا الحفاظ على الإمبراطورية. وهو يقول بكلّ وضوح: "إنّ إمبراطوريّتكم باتت اليوم أشبه بحُكم طغياني: ربّما كان من الخطأ تبنّيه، لكنّه من الخطر حتماً التخلّي عنه" (2. 63). وثمة أناسٌ محدَّدون يحظون بالقيمة عند انتهاج الدولة مساراً إمبريالياً. ويتحدّث بيريكليس باحتقار عن أولئك المواطنين غير المُكْتَرثين أو الخاملين. ويُجادل بازدراء بأنّ هؤلاء لا يُجدون نفعاً إلا بأنْ يُحْكَموا كعبيدٍ من قِبَل قوة أجنبية. إنّما الرجالُ الفاعلون الناشطون هم مَنْ يُحافظ على وجود غير الفاعلين أو الخاملين. ويتباهى بيريكليس بأنّ أثينا هي أعظم مدينة في العالم لأنّ حبّها لحياة الفعل والنشاط قد اضطّرها إلى إنفاق "الأيام الطوال والجهد الحثيث في خوض الحروب أكثر من أيّ دولةٍ أخرى، وبالتالي الفوز بقوة هي أعظم قوة عرفها التاريخ، قوة ستتذكّرها الأجيال المقبلة أبدَ الدهر" (2. 64).

ويُصوِّر "جدال ألسيبيادس" في إقناع أثينا بإطلاق الحملة على صقلية كيف فرَضَ عبء الإمبراطورية على الدولة مساراً محدّداً للتحرُّك. فهو يُجادل أنّه من المُحال معرفة ما هو الحجم الأمثل أو الأقصى للإمبراطورية. إلا أنّ أثينا قد وصلت إلى مرحلة حتَّمَتْ عليها القيام بغزوات جديدة وترسيخ المكاسب السابقة. والتبرير المساق لتسويغ ذلك هو: "يمكن أنْ نقع بحد أنفسنا تحت سلطان الآخرين ما لم يخضع الآخرون لسُلطاننا" (6. 18). بيدَ أنّ ألسيبيادس يُجادل، على نحو أكثر أهمية، بأنّ المدينة التي اعتادت الفعل والتحرُّك سُرعان ما ستهلك إذا ما تحوَّلت إلى القعود والاستكانة. وبعبارة أخرى، وجبَ على أثينا من أجل بقائها أنْ تُواصِل سياستها

الإمبريالية. وكَسْب مزيدٍ من الخبرات في النزاع يُبقي المدينة في حالةٍ من الجهوزية العالية للتصدّي لأيّ تهديدٍ خارجي. وممّا يكتسب قيمة عالية هو النشاط أو الفعل المتواصل في توسيع الإمبراطورية والحفاظ عليها.

وباختصار، الإمبريالية والطبيعة البشرية يكمل أحدهما الآخر. فالدولة التي تملك القدرة على تأسيس إمبراطورية إنّما تدفعها إلى القيام بذلك "قوانين الطبيعة"، التي تفرض بأنْ يحكم القوي الضعيف؛ وبوجوب أنْ يُحْكَم كلّ مَنْ أمكنَ حُكمه؛ وأنْ تتجاوز المصلحة الذاتية اعتبارات العدالة؛ وأنّ الآخرين سيتحكّمون بكَ ما لم تتحكّم بهم. ومن شأن الخوف والحاجة إلى الأمن، وإملاءات المصلحة الذاتية، أن تفرض إنشاء إمبراطورية والتردُّد في التخلّي عنها على حدٍّ سواء. وخلاصة القول إنّ ادّعاء الأثينيين هو أنّهم لا يفعلون شيئاً يتعارض مع "قوانين الطبيعة" ولا يقومون بشيء يأبى الآخرون القيام به في ظروفٍ مماثلة. والاحتكام إلى "قوانين الطبيعة" لتفسير وتبرير الإمبريالية الأثينية لا يُوضِح في الحقيقة لماذا كانت أثينا تحديداً، وليس أيّ مدينة إغريقية أخرى، هي التي أصبحت قوية جداً لتُهيمن على بلاد "الهِلاّس" في القرن الخامس قبل الميلاد.

الطابع الأثيني الخاص

الطبيعة البشرية ليست ممّا يُسمَح بممارسته من دون قيود. فالقوانين والأعراف ضمن الدول تصلح لكَبْح الطبيعة البشرية وتكييفها. ويُجادل بيتر هـ. جود (Peter H. Judd) بأنّه، من وجهة نظر ثيوسيديدس، فإنّ الغرض من المؤسّسات الحكومية هو إحداث تحوُّل في الطبيعة البشرية وبالتالي تعديل السلوك بطريقة يُضْمَن معها الوجود المتواصل للمجتمع[29]. وللحكومات، على الرغم من عدم

حصانتها إزاء رغبات وطموحات الأفراد ذوي المصلحة الذاتية، قدرة أكبر من الأفراد على ترسيخ الخير العام وتعزيزه. ويمكن آثار الحرب، والويلات الناجمة عنها، أن تؤدّي إلى تلاشي الأعراف التقليدية وإطلاق العنان للطبيعة البشرية.

فالحروب الفارسية هي التي حرَّرت أثينا من بعض قيودها التقليدية ومكَّنَتْ إحدى سِماتها الرئيسية المتميّزة بالظهور والتطوُّر، ألا وهي "جرأة" الأثينيين. فعلى مر التاريخ سُلِّط الضوء على جرأة الأثينيين كإحدى السِمات الرئيسية المتميّزة لتلك "دولة المدينة"، وهو ما مكَّنَ أثينا من بناء قوتها وتأسيس إمبراطوريتها. وقد أدركَ الكورنتسيون في خلال "الجدال في إسبارطة" و"إعلان الحرب" هذه السِمة في الطابع الأثيني الخاص. وفي إطار مقارنتهم بين إسبارطة وأثينا، زعمَ الكورنتسيون بأنّ الإسبارطيين محافظون وحذرون جداً، في حين إنّ الأثينيين مغامرون ومُبدعون: "إنّهم يُفضِّلون بذل المشقّة والنشاط على السلام والسكينة" (70 .1). وجرأة الأثينيين أتاحت لهم ركوب المخاطر، بينما جاء نقص ثقة الإسبارطيين بأحكامهم الخاصة ليجعلهم يُحجمون دائماً عن القيام بما هم قادرون عليه. والأثينيون الذين شاركوا في الجدال شدَّدوا أيضاً على جرأة أثينا كإحدى سِمات عظمتها. وتباهى هؤلاء الأثينيون أنّه في مواجهة الفرس "كانت الشجاعة، والجرأة اللتان أظهرناهما لا نظير لهما على الإطلاق" (74 .1). وتبدّت هذه الجرأة في قرار إخلاء المدينة، وركوب السفن، ومجابهة المخاطر ببسالة. ومثل هذا التحرُّك يتطلّب الشجاعة فضلاً عن الجرأة والإقدام. ونجدُ بيريكليس في "خطبة تكريم قتلى أثينا" يُشِيدُ بشجاعة أثينا وجرأتها. وقد وُجِّهَتْ هذه الجرأة على نحو أمثل بفضل ذكاء أو عزم ("غنومي" *gnome*) القادة الأثينيين، وهو ما كمَّل جرأة الشعب وحماسه. وحينما

يتناول ثيوسيديدس جانب الذكاء من عبارة "غنومي" هذه، نجدها تتناقض مع الهوى والغضب، وحينما يستخدمها كفعلٍ عقلاني أو كتخطيط نجدها متناقضة مع الحظ أو عدم اليقين ("تايخي" (*tyché*)[30]. ولا ريبَ في أنّ إسبارطة عانت حظاً سيئاً، لكنّها نجحت بالعزم أو الذكاء 5.75)؛ قارِن مع (2.87. وما جعل أثينا متميّزة هو توليفة من الذكاء والجرأة.

حَثَّ بيريكليس الأثينيين المعاصرين لحُكمه "على عقد العزم للحفاظ على روح الجرأة ذاتها في مواجهة الأعداء" تماماً كما فعل أسلافهم (2.43). وهذه الصفة إنما هي التي أفضَتْ إلى امتلاك القوة، لا القوة هي التي ولَّدَتْ هذه الصفة[31]. إلا أنّ هذه الجرأة بعينها هي التي دفعت المدن الإغريقية الأخرى إلى التخوُّف من خطة إعادة بناء أثينا بعد الحرب (1.90)، والتي أطلقت العنان للأفراد لكي يستخفّوا بالقيود التقليدية للمدينة، وكذلك الانخراط في مغامراتٍ ميؤوس منها، استهانة بالذكاء الذي وجَّه يوماً جرأة الأثينيين نحو تحقيق سؤدُد أثينا ومجدها. وكان بيريكليس قادراً على تسخير الجانب الإيجابي من جرأة الأثينيين، لكنّه كما يُخبرنا بلوتارك، رفض "اندفاعاتهم الأكثر تهوُّراً"[32].

وفي خطوة إخلاء المدينة تحت ضغوط الحرب القاسية، أُجبِرَت أثينا على خرق ممارساتها وعاداتها التقليدية، وبالتالي تحرير نفسها، إلى حد معيّن، من القيود السارية في مدن أخرى. ومن بين تلك القيود، كما شاهدنا بالفعل، ذلك المتصل بالتعبُّد للآلهة. ويُشير ستيفن فورد (Steven Forde) إلى أنّ التعبُّد التقليدي كان ليفرض قيوداً على استخدام القوة وإساءة استعمالها، وعلى تعاظمها، وعلى الغايات التي قد تُوجَّه نحوها. ومثل هذه القيود عمِلَتْ باسم العدالة، واحتكاماً بها[33]. إلا أنّ الجرأة تغلّبت على القيود التقليدية للعدالة وأبعدت الأخلاقيات عن نطاق العلاقات الدولية.

وإضافة إلى الذكاء والجرأة الأثينيين، فإنّ "التعلُّق العاطفي" الفريد لمواطني أثينا بمدينتهم، قد ميَّزهم عن مواطني المدن الإغريقية الأخرى. وناشدَ بيريكليس مواطنيه "عشقَ أثينا" في علاقة طويلة الأمد لا فُصام فيها، وهو يقول في "خطبة تكريم قتلى أثينا" إنّ على الأثينيين أنْ يتأملوا عظمة أثينا كلّ يوم وأن "يُصبحوا عاشقين لها" (2. 43)[34]. ويرى هورنبلور أنّ ثيوسيديدس يستخدم هنا عبارة "حسّية" كانت بالفعل جزءاً من العملة السياسية الرائجة في أثينا[35]. وهذا التعلُّق العشقي بالمدينة يُوحي بالتفاني لها بما تعجز عنه القِيَمُ التقليدية للتعبُّد والمجتمع. فحب المدينة يوفر الرابط الاجتماعي الذي عجز عن توفيره تحرُّر الطبيعة البشرية من عِقالها بفعل الحروب الفارسية والتشجيع على الحرّية الفردية[36].

وباختصار، جُلَّ ما ميَّزَ أثينا عن "المدن ـ الدول" الإغريقية الأخرى كان توليفة من الجرأة الموجَّهة بالذكاء إلى ما يصبّ في مصلحة الدولة، وحُب المغامرة والنشاط بدلاً من السكينة والقعود، ومحبة عاطفية قوية للمدينة. إنّما هذه الصفات هي التي جعلت منها قوية. ومقارنةً مع الإمبراطورية الفارسية، ومن ثم الإمبراطورية الرومانية، كانت أثينا متميّزة تماماً، فهي لم تكُن ذات طموحاتٍ إقليمية، وبقيت "دولة المدينة" محدّدة ضمن نطاقٍ محلي. وقد كانت "إمبراطورية بحرية"[37] (thassalocracy).

التأثيرات المتناقضة ظاهرياً للحرب

من التناقض الظاهري أنّ هذه الصفات بحد ذاتها هي التي دمّرت أثينا، وذلك بعدما استبدلَتْ المصلحة الذاتية الفردية المُحْتَكِمة بالفرصةِ والحظِ كدور توجيهي للذكاء. ويُجادل لويل إدموندز (Lowell Edmunds) بأنّ التعارض بين الذكاء، المرتبط أساساً بنهج

بيريكليس، والحظ أو المخاطرة، إنّما يوفر الموضوع المحوري لدى ثيوسيديدس. ويرى أنّ الذكاء يُفسِح في المجال تدريجياً أمام الحظ أو المخاطرة مع تقدُّم مسار التاريخ[38]. إلا أنّ الإسبارطيين قد أظهروا متأخرين في "حرب البيلوبونيز" قدرتَهم على تجاوز الحظ أو المخاطرة وذلك باستخدام ذكائهم أو عزمهم (75 .5)[39].

وحذَّر العديد من الأثينيين من مخاطر الإفراط في الثقة. فقد حاول دايودوتوس، في خلال "الجدال حول ميتيلين"، أنْ يُغيِّر موقف الأثينيين القاضي بذبح كامل سُكّان المدينة بحُجة أنّ أيّ شعبٍ كان لِيَفْعَل الأمر ذاته لو كان مكانهم. ولفت إلى أنّ فكرة وقوف الحظ إلى جانب المرء هي عامل أساسي في استحداث جو مفرط بالثقة لدى أيّ شعب: "فالحظُّ يصُفُّ أحياناً إلى جانب المرء على نحو غير متوقَّع، ولهذا يُغري الرجال على خوض مخاطرٍ ليسوا مستعدّين لها بشكلٍ كافٍ" (45 .3). والمسألة هي أنّ الحظ قد دفعَ "المدن ـ الدول" إلى الاعتقاد بأنّها أكثر قوة ممّا هي عليه بالفعل. وقد حاول نيكياس أثناء إطلاق الحملة على صقلية تحذير الأثينيين من السماح لنجاحاتهم بإيهامهم بأنّهم لا يُقهَرون. فقد كان سوء حظ الإسبارطيين، لا عزم الأثينيين، والوقت غير المناسب للمخاطرة بكلّ شيء في المغامرات الجديدة وراء نجاحاتهم الأخيرة. ويُحذّر نيكياس مواطنيه من "الانغماس في توقٍ عقيم لِمَا هو غيرُ موجود" وينبّههم بأنّ نيل النجاح ليس بالتمنّي، بل بالفطنة وعمق البصيرة (14-11 .6). إلا أنّ ألسيبيادس، الذي حذّر نيكياس مواطنيه من طموحاته الشخصية، هو مَنْ أقنعَ الأثينيين بإطلاق الحملة على صقلية. وفيما لم يكن التقهقرُ (للذكاء أمام الحظ والمخاطرة) شديداً كما ألمَحَ لويل، فإنّه من البديهي أنّ ثيوسيديدس رأى النجاح في حالة توازن متقلقل بمواجهة تقلُّب الحظ أو الفرصة.

والحرب تُعرِّض للخطر كلَّ ما تمّ إحرازُه وإرساؤه في مسار تقدُّم الحضارة والإمبراطورية. وهي تؤدّي إلى تراجع المعايير الأخلاقية داخل المدينة وينجمُ عنها انحطاطٌ متوالٍ في السلوك البشري، وهو ما انعكسَ من تحوُّل الفعل الموجَّه بمُثُل الخير العام إلى سعي محموم وراء المصلحة الذاتية الفردية. ويُعبِّر ثيوسيديدس عن ذلك بوضوح حينما يقول:

في أوقات السلام والازدهار، تتَّبع المدنُ والأفرادُ أرقى المعايير، لأنّهم غير مدفوعين إلى وضعٍ يُجبرهم على القيام بما لا يرغبون في القيام به. إلا أنّ الحرب هيَ معلِّم صارم؛ فهي تهبط بعقول معظم الناس إلى مستوى الظروف السائدة من خلال حرمانهم من المقدرة على تلبية رغباتهم اليومية بسهولة .(3. 82)

والحربُ هي دائماً فعلٌ خطرٌ وغير مضمون النتائج لأنّه يتعذّر توقُّع مساره وعواقبه. وتجد الحظ إلى جانب الدولة حيناً، ليتخلَّى عنها أحياناً على نحو مفاجئ.

وكان الكورنتسيون الذين شاركوا في لقاء الحلفاء في إسبارطة للمُصادقة على قرار الدخول في الحرب، قد حرصوا على الظهور بمظهر الواعي تماماً لتعذُّر توقُّع تقلُّبات الحظ في خلال مُجريات الحرب. وبثّوا نفحةً من الحذر في ذلك اللقاء حينما جادلوا بأنّ دخول الحرب يعني التعامي عن واقع أنّ الثقة التي تُحفِّزهم قد تكون واهمة. فالخطط السيئة التدبير قد تنجح أحياناً بمحض الصدفة والحظ حيث يكون العدو أسوأ تدبيراً. وأضف إلى ذلك أنّ ما يبدو بداية كخطةٍ ممتازة قد يتبيّن لاحقاً أنّه فشلٌ كارثي. وهذا حتماً كان إنذاراً مُسبقاً للحملة الأثينية الكارثية على صقلية. فالكورنتسيون يُحذِّروننا من أنّ التطبيق غالباً ما يُقصِّر عن مرامي النظرية. ويكاد يكون تنفيذ الخطط بالدرجة ذاتها من الثقة التي وُضِعَت فيها مستحيلاً لأنّ وجود

الخوف غالباً ما يجعلنا نُقصِّر عن تحقيق الهدف الأمثل (120 .1). وفي ظل هذه المعرفة الواعية والفطنة بتعذُّر توقُّع نتائج الحرب، أيَّدَ الكورنتسيون وضعَ هدفٍ محدود جداً. ولفتوا إلى أنّه بعد رؤية ضحايا العدوان الحاصل باتَ من الملائم الدخول في الحرب، لكن ما أن يُضْمَن الأمن بمواجهة الأثينيين حتى يكون "الوقتُ ملائماً" للعودة إلى السلام (121 .1).

وحاول الإسبارطيون بدورهم تنبيه الأثينيين إزاء حماقة التسرُّع على أساس تذوُّق طعم الحظ الجيد سابقاً. فبعد نجاح الأثينيين في بايلوس العام 425 قبل الميلاد، حذّر ممثلو إسبارطة الأثينيين، بعد وفودهم إلى المدينة، من الإفراط في الثقة. وجادلوا بأنّ أثينا غدت في موقع يُحتِّم عليها اغتنام حظّها المؤاتي وذلك بالحفاظ على مكتسباتها فضلاً عن تحصيلها المجد والسؤدُد. ونبّهوا الأثينيين بعدم الوقوع في خطأ أولئك الذين، بعدما حققوا نجاحاً غير متوقّع واستثنائي، واصلوا اندفاعهم أملاً بتحقيق المزيد. إنّما أولئك الذينَ اختبروا التغيُّرات، الجيد منها والسيئ، هم الذين يُبدون تردُّداً في الوثوق بأملِ تواصُلِ حظهم السعيد (17 .4). إلا أنّ أثينا، التي اختبرَتْ حظّاً سعيداً وآخر سيئاً، قرّرت تجاهل نصيحة الإسبارطيين واندفعَتْ لتحقيق مزيدٍ من الإنتصارات.

ونظراً إلى جرأتها، كانت أثينا أكثر ميلاً من إسبارطة للركون إلى الحظ. ويُعلِّق ثيوسيديدس على هذا المنحى من الطابع الأثيني الخاص بعدما يُخبرنا كيف كانت استجابة الأثينيين إزاء عودة إثنين من قادتهم العسكريين، هما بيثودوروس (Pythodorus) وسوفوكليس (Sophocles)، من صقلية إثرَ نفيهما بسبب قبولهما للسلام فيما كان بإمكانهما السيطرة على الجزيرة. وكان ذلك، بحسب ثيوسيديدس، من تأثير الحظ السعيد المؤاتي لدى الأثينيين في حينه. فقد خُيِّلَ لهم

أنّ كل شيء كان طوعَ بنانهم وأنّ الأمور لن تسوء: "إنّما نجاحهم المفاجئ في معظم الاتجاهات هو الذي أوجدَ هذه الحالة من الثقة وأوحى لهم بأنّ قوتهم كانت متساوية مع آمالهم" (4. 65). وهذا المفهوم الخاطئ لقدرة أثينا على تحقيق النجاح في مغامرات خارجية قد تبدَّى جليّاً في الحملة على صقلية، التي "شُنَّتْ بعقد أمالٍ مستقبلية، تلك التي عند مقارنتها بالوضع الراهن بدَتْ من النوع الذي يصعُب تحقيقه" (6. 31).

ويمكن تلخيص ما سبق قوله في أربع مفارقات وثيقة الصلة تُفسِّرُ تقهقر أثينا وهزيمتها. أولاً، الخوف هو علّة السعي وراء الأمن وترسيخه والحفاظ عليه من جهة وتوليد الخوف لدى الآخرين الذين أخذوا على الفور يُهدِّدون ذلك الأمن من جهة ثانية. فالخوف دفعَ أثينا إلى تأسيس إمبراطوريتها، والخوف من تلك الإمبراطورية دفعَ إسبارطة إلى إعلان الحرب عليها. إذاً، ما من حالة توازن؛ كلّ شيء في حالة تقلُّب مستمر. ثانياً، تفرض الطبيعة البشرية على المدن ممارسة القوة ضد الآخرين. فإنّه من قوانين الطبيعة أنْ يحكُم المرء متى تسنّى له ذلك. إلا أنّ هذا الميل نحو الإمبريالية في العلاقات الخارجية يؤدّي إلى ما يُفتِّت القيود المفروضة على الطبيعة البشرية في العلاقات الداخلية. فالحرب كما يقول ثيوسيديدس هي "معلِّمٌ صارم" (3. 82). فهي ترمي أعراف وتقاليد الحياة المتحضِّرة في أتون المحنة والإضطراب. وحينما يحدث ذلك تُبدي الطبيعة البشرية مكنوناتها الحقيقية. فهي تُثبِتُ عجزها عن ضبط الهوى، وتستهين بالعدالة، وترفض أيّ شيء متفوّق عليها. والحسد يدفع البشر إلى "إعلاء حس الانتقام فوق البراءة والمنفعة فوق العدالة" (3. 84). أمّا انهيار القوانين والأعراف في العلاقات الداخلية فيُفضي إلى "الاستخفاف بقوانين الإنسانية العامة الموضوعة لمنح أملٍ بالخلاص

لكلّ مَنْ هو في شدّة وضيق" (3. 84). ويمكن الطبيعة البشرية، نظراً إلى افتقارها لسلطة عليا في النطاق الخارجي، أنْ تكون قوة دافعة إيجابية في تحقيق المجد والسؤدُد للمدينة. وحينما تنهار القيود الداخلية للقانون والأعراف، تُقوِّض الطبيعة البشرية السلطة في الشؤون الداخلية، وتؤدّي إلى اندفاع غير عقلاني نحو النطاق الخارجي من أجل إشباع طموحاتٍ خاصة بدلاً من تعزيز المصلحة العامة. ثالثاً، من شأن تبرير وتفسير الإمبراطورية من ناحية الحق الطبيعي للدول للاهتمام بمصالحها الخاصة، والاستئثار بالمزيد على حساب الدول الأخرى، أنْ يُبرِّر على نحو متناقض ظاهرياً المصلحة الذاتية للفرد التي أدّت إلى دمار أثينا. أمّا المفارقة الرابعة فهي مدمِّرة على نحو مماثل للنظام والأمن. فالجرأة، تلك السِمة التي ميّزت الطابع الأثيني الخاص عن ذلك الذي اتّسمت به المدن الإغريقية الأخرى، ومكّنَت أثينا من أنْ تصبح قوة إمبريالية، كانت أيضاً تلك الخاصية التي سبَّبَتْ انحدارها. وحينما بدأ "التعليم الصارم" للحرب يُحِلّ الأعراف الداخلية وسلطة المدينة الداخلية، كان للجرأة دورٌ في تسريع هذه العملية.

وإضافة إلى هذه المفارقات، أخذت اللغة التي تعتمدها أثينا في مداولاتها وسط المواطنين ومع المدن الأخرى تغدو زاخرة بازدياد المصطلحات المدمِّرة لمنطق التخاطب والتفاهم. وكانت الأولوية المُطلَقة هي لاستقلال هذه "دولة المدينة"، إلا أنّ لغة الأثينيين، ومن ثم أفعالهم، أنكرَتْ المساواة المفترضة بين "المدن ـ الدول" الإغريقية، وشدّدت على أولوية المصلحة الذاتية، ورفضت العدالة كمعيارٍ للسلوك القويم. ومن خلال الجدال في كوركيرا، وميتيلين، وميلوس، وكامارينا، نشهدُ احتكاماً متتالياً وصارخاً بالمصلحة. وفي آخر هذه الخطوات على سبيل المثال، سعت أثينا إلى تجديد تحالفها

مع كامارينا ضد سيراكوزا (سرقوسة). ووجَّه المبعوث السيراكوزي هيرموكراتيس (Hermocrates) اتّهاماً واضحاً ضد أثينا بتدمير حرّية "المدن ـ الدول" الإغريقية والسعي وراء مصالحها الخاصة استخفافاً بمصالح الآخرين. إلا أنّ التحالفات، المستندة إلى الاجتماع على الثقة، افتقدت إلى الصدقيّة حينما استندت إلى لغة تتّسِم بالمصلحة الذاتية. ولم تتمكّن كامارينا من التحالف مع أيّ من الجانبين[40].

والآن، أودُّ إلقاء الضوء على كيفية إسهام هذه العوامل في الانحطاط التدريجي لأثينا ومؤسّساتها.

انحطاط أثينا

ادّعى بيريكليس في معرض ردّه على الإنذار النهائي الإسبارطي بأنّ الأسلاف في أثينا قد جعلوا منها مدينة عظيمة ليس بسبب الحظ الجيد، إنّما بفضل حكمتهم. فقد هزموا الفرس ليس بواسطة الموارد المادية، بل بفضل جرأتهم. وبعد فترة وجيزة من إلقاء بيريكليس لهذه الخطبة، ضربَ الحظُ السيئ في العام الثاني من الحرب، وقد تفاقمَ تأثير هذا الحظ السيئ وتعقَّد بفعل السِمة التي جعلت من أثينا مدينة عظيمة، ألا وهي الجرأة. ولا يُخبرنا ثيوسيديدس ما إذا كان بيريكليس قد حُمِّلَ مسؤولية الطاعون الذي ضربَ أثينا. فقد سادَ اعتقادٌ بأنّ سياسته القاضية بتجميع سُكّان الريف وإجبارهم على العيش في أحياء مغلقة داخل الأسوار هي التي كانت السبب وراء تفشّي الطاعون[41].

وحينما اجتاحَ الطاعون مدينة أثينا، كانت عوارضه حادّة وإمكانيات الأثينيين في مواجهته ضعيفة لدرجة أنّ فشل الصلاة في المعابد وعدم جدوى كهانة العرّافين قد قادا إلى الرفض المُشين لهما. وفي مواجهة هذه الكارثة الطبيعية، أخذت قيود التعبُّد التقليدية

الكابحة للطبيعة البشرية بالإنحلال. فقد أطلقَ سبب الطاعون فترة من "التمرُّد غير المسبوق على القانون" (2. 53). وبعد مراقبة التبدُّل السريع لحظوظ الناس، أصبح الأفراد مُطلقين العنان لأهوائهم على نحو مفرط. فاحتمال الموت من الطاعون دفعهم إلى السعي وراء متعة اللحظة. احتقروا القانون وتخطّوا كلّ الموانع: "لم يكن للخوف من الآلهة أو قوانين الإنسان أيّ تأثيرٍ كابح" (2. 53).

إذاً، تلك كانت بداية الانحطاط، الذي رافقته وفاة بيريكليس بعد عامين ونصف العام من اندلاع الحرب. فقد شكَّلَ بيريكليس بحد ذاته، فضلاً عن سياساته، تأثيراً مانعاً للمصلحة الذاتية المُطلَقة العنان لدى الأثينيين. ومن وجهة نظر ثيوسيديدس، مثَّلت وفاته نقطة التحوُّل المصيرية في أفعال أثينا. فمنذ هذه اللحظة دلَّلَ التحوُّل من صالح المدينة إلى حس المغامرة المدفوع بالمصلحة الذاتية على الانحطاط التدريجي لأثينا. وكان بيريكليس يؤمن بأنّ النصر سيُكْتَب لأثينا إذا ما تحلَّت بدرجةٍ من الصبر والحذر، وعدم الاعتداد بقوة البحرية المصانة، وقد جنَّب المدينة تداعيات إغراء ضمَّ مناطق جديدة إلى الإمبراطورية فيما كانت رحى الحرب دائرة. إلا أنّ أولئك الذين خلفوه استهانوا بهذه السياسية وانطلقوا في مغامرات يُغذِّيها الطموح الشخصي والخاص وهو ما لم يكن له تأثيرٌ يُذكر في مُجريات الحرب، بيدَ أنّه ارتدَّ بعواقب خطرة على الأثينيين وحلفائهم سواء بسواء. وكانت مثل هذه السياسات عند نجاحها تنعكس أرباحاً ومكاسب على الأفراد، لكنّها عند فشلها توهِن قدرة الدولة على شَنْ الحرب. ويُلخِّص بونسي (Pouncey) وجهة نظر ثيوسيديدس على نحو بارع حيث يقول: "خسرت أثينا الحرب، بحسب رأي ثيوسيديدس، لأنّ قادتها سعوا وراء الطموحات الشخصية (‘إيدياس فيلوتيمياس(*idias philotimias* ’ والمنفعة الشخصية (2. 65. 7)، وفي

النهاية تسبَّبوا بخراب مدينتهم بانغماسهم في الخصومات الشخصية[42] (Diaphoras-2. 65. 12)".

وكما تمّت الاستعانة بالطبيعة البشرية و"الحق الطبيعي" لتفسير الإمبريالية وتبريرها، استُعين بهما أيضاً لتسويغ المصلحة الذاتية للأفراد. ففي الجدال حول ميتيلين العام 427 ق.م، قدَّمَ دايودوتوس الأثيني نظرة جَبْرِية، وتامة، وكئيبة حول قدرة القوانين والأعراف البشرية على كَبْح الطبيعة البشرية. وجادلَ بأنّه طالما بقيت الطموحات مدفوعة بالعجرفة والغطرسة، وطالما دفعَ الفقر الرجال إلى التصرُّف بقسوة فيما تُهيمن على حياتهم أهواء متصلة، فإنّ اندفاعات الرجال ستقودهم دائماً إلى التصرُّف على نحو خطر. وبحسب دايودوتوس، من المحال لقوة القانون أو أيّ وسائل كابحة أخرى أنْ تمنع الطبيعة البشرية من اتّباع مسارٍ عقدت العزم عليه (45 .3).

وممّا أسهم إلى حدٍ كبير في انحطاطِ أثينا هو اندلاعُ الحرب الأهلية في كوركيرا العام 427 ق.م. وبدا العالم إثرَ ذلك وكأنّه انقلبَ رأساً على عقب وأنّ ثمة سابقة، أو مثالاً، وُضِعَ للآخرين بغية الاقتداء به. وما جعلَ هذه الحرب الأهلية متميّزة كان التورُّط الكبير لأثينا وإسبارطة في السياسة الداخلية لهذه "دولة المدينة" الإغريقية[43]. فخلال الحرب الأهلية، أخذَ الناس يتصرَّفون بطيشٍ، بفعل الحقد الشخصي أو بسبب عدم رغبة المُسْتَدينين في دفع الأموال المُستحقّة على ذمتهم، وكلّ هذا بحجة حماية الديمقراطية. ويُعلِّق ثيوسيديدس على ذلك بالقول: "كما يحدث عادة في مثل هذه الأوضاع، وصَلَ الناس إلى حدود التطرُّف بل وما يتخطّاه. كان هناك أباءٌ قتلوا أبناءهم؛ ورجالٌ سُحِبوا من الهياكل أو نُحِروا على مذابحها؛ والبعض عُلِّقَ على جدران معبد ديونيسوس ومات هناك" (3. 81).

وعقب الحرب الأهلية في كوركيرا غرق معظم العالم الهِلّيني في المكائد والنزاعات. ولجأت الأحزاب المتنافسة داخل الدول إلى قوى خارجية طلباً للمساعدة. واستنجدت الأحزاب الديمقراطية بأثينا، في حين لجأت الأحزاب "الأوليغاركيّة" (oligarchic)، أو تلك التي تناصر حُكم الأقليّة، إلى إسبارطة. وكانت مثل هذه النشاطات غير واردة في فترة السِلم، لكن في خلال الحرب يتطلّع كلّ حزبٍ إلى حليف كي يُساعده على تدمير مناوئيه.

وبدا أنّ كلّ ثورة وصلت إلى مستويات جديدة من الوحشية في الوسائل التي انتُهِجَتْ للسيطرة على السلطة وفي الفظاعات المُقتَرفة سعياً للانتقام. ويصف ثيوسيديدس في إحدى الفقرات الأكثر شهرة في كتابه (3. 82) كيف أحدثت هذه الأفعال غير المسبوقة لجموح البشر ثورة حتى في اللغة. فقد انحطّت كلّ القِيَم الثابتة للياقات الأخلاقية والإنسانية، حتى إنّ اللغة خضعت للتحوُّل. فمن أجل مجاراة الطبيعة المتغيِّرة للأحداث، تغيّرت معاني الكلمات: أفعالٌ كانت فيما مضى تُعتبر عدائية طائشة باتت تُوصَف بالشجاعة والإقدام بما يليق بعضو في الحزب. وأصبح التمهُّل والحذر جبانة. وكان الحُكم على مشكلةٍ ما من جميع وجهات النظر مستهجناً. فصاحب هذا التبصُّر كان يُعتبر غير جدير بالمشاركة في الحرب. والرجل الحقيقي يتميّز بتعصُّبه، فيما كان التآمر على الأعداء كيداً من خلف ظهورهم يُعتبر عملاً مشروعاً للدفاع عن النفس. ويمكن الوثوق بالرجل صاحب الآراء العنيفة، على عكس مَنْ يجهر بمعارضتها. وغدت عضوية الحزب رابطاً أشد قوة من الرابط الأُسري لأنّ أعضاء الحزب يمكن الاعتماد عليهم للقيام بأيّ شيء أيّاً يكن الدافع إليه. وكان أعضاء الحزب يتبادلون الثقة، ليس بسبب رابط ديني مشترك، بل لأنّهم شركاء في الجريمة. حتى إنّ الأحزاب بحد ذاتها كانت

تُشكَّل بهدف إسقاط الحكومة القائمة، لا بدافع التمتُّع بالقوانين ودعمها. وقهر الخصم المناوئ من خلال الغدر والخيانة كان يُصوَّر بكونه عملاً استخباراتياً متفوّقاً.

ولم تفتقد الكلمات لمعانيها - كما زعمَ ثيوسيديدس على نحو مثير للجدل[44] - بقدر ما أصبحت مضامينها التقويمية والتوصيفية ضعيفة ومتضعضعة. فكلمة الولاء، على سبيل المثال، احتفظت بدلالتها التقويمية المُستحبّة، لكنّ الذي تغيَّر هو ما كان يُعتبر أفعال ولاء. وحدثت التغييرات أساساً في القيمة التي تشير إليها الكلمات، لكن ليس بالكامل. فالقرابة، مثلاً، بقيت قرابة، إلا أنّ التقدير الذي كان يكنّ لها قد تلاشى[45]. وما كان يتطلّب أجيالاً للحدوث أخذ يطرأ بين ليلةٍ وضحاها. وما يحاول ثيوسيديدس التعبير عنه، وأفصحَ عنه تيرنس بول (Terence Ball)، هو أنّ "الارتباك المفاهيمي والفوضى السياسية صنوان"، وبالتالي ثمة ترابط بين البلبلة في التواصل وانهيار المجتمع[46].

فمن وجهة نظر ثيوسيديدس، إنّما "حُب السلطة، المتبدّي في الطمع والطموح الشخصي" (3. 82) هو الذي استحضر الشرور التي وصفها. فما أن اندلعت النزاعات حتى ساد تعصُّب عنيف. فقد أوهمَ قادة الأحزاب الناس بأنّهم يُروِّجون المساواة السياسية للجميع، بينما كانوا في الحقيقة يُعزِّزون أرستقراطيّتهم. ولم تردع العدالة واعتبارات مصلحة الدولة التطرُّف الذي جرَفَ القوم. فقد أضحى معيار الفعل لديهم هو اللذّة. ولم يكن ثمة مكانٌ للضمير في مدينة منحت تقديرها لأولئك الذين تفوّقوا في جدال حاذق لتبرير الأفعال المُشينة. أمّا المواطنون الذين اعتصموا بالاعتدال في وجهات نظرهم فقد اشتُبه بهم وتمّ التخلُّص منهم لعدم وقوفهم في الجانب المتطرّف. وانتصر الأقل ذكاءً على مَنْ هو أكثر ذكاء منه باندفاعه للانخراط في أفعال

التطرُّف وبالتالي تميُّزه على أولئك الذين أمعنوا الفكر ملياً قبل التصرُّف. إذاً، أذنت الحرب الأهلية في كوركيرا بانحلال عام للقانون والنظام في العالم الهِلّيني، وأتاحت للطبيعة البشرية الكشف عن مكنوناتها الحقيقية.

وكان الكورنتسيون، في ما أشبه باستبصارٍ استشرافي، قد أعلنوا في الجدال الذي دارَ في إسبارطة قبيل إعلان الحرب بأنّ "جرأة الأثينيين ستتخطّى إمكانيات أثينا" (1. 70). وأُبرمت معاهدة سلام بين إسبارطة وأثينا بعد عشر سنين من الحرب. وسرى مفعول المعاهدة لمدة ست سنوات وعشرة أشهر إلا أنّها لم تحظَ بالاحترام الكامل من قِبَل الجانبين.

فقد واصلت أثينا في خلال تلك الفترة أهدافها التوسُّعية، متجاهلةً الإنذار الذي أطلقه بيريكليس إزاء تمدُّد الإمبراطورية. وصوَّت الأثينيون على إرسال ستين سفينة إلى صقلية. ورأى نيكياس، أحد القادة الأثينيين، خطأً كبيراً في تلك الخطوة واعتبر أنّ السبب الظاهري لشَن الحملة، أيّ مساعدة حليف، كان في الواقع ذريعة واهية لغزو كامل جزيرة صقلية. وجادلَ بأنّ "الوقت ليس مناسباً لخوض المخاطر أو التطلُّع إلى إنشاء إمبراطورية جديدة قبل ضمان الإمبراطورية التي نملكها بالفعل" (6. 10). وحذّر من أنّ ألسيبيادس، الفتيّ والمُعيَّن حديثاً كأحد قادة الأسطول، كان ممّن تُحفِّزه المصلحة الذاتية ويندفع فحسب من أجل المكاسب الشخصية. وناشد ألسيبيادس الأثينيين البقاء مُخلصين لطابعهم الخاص ومؤسّسات مدينتهم. وإحدى سِمات ذلك الطابع الخاص كانت بالطبع الجرأة، التي تمسَّك بها الأثينيون في إطلاق الحملة على صقلية. وسعى نيكياس في محاولة أخيرة إلى وقف هذه الخطوة المتهوِّرة، مُغيِّراً تكتيكاته من خلال المبالغة في حجم الموارد المطلوبة للفوز

بهذه الحرب. وبدلاً من أن يردع تقييمه الأثينيين أصبح هؤلاء متَّقِدين بحماسٍ جديد. ووصلت بهم جرأتهم إلى درجة الاندفاع، أملاً باحتمالات الغزوات الجديدة والمكاسب، إلى التصويت على كامل الموارد الضخمة التي ادّعى نيكياس الحاجة إليها.

ووجبَ ألاَّ نُبالِغ إزاء الحد الذي وصل إليه ثيوسيديدس في لومه قياديين أفراد، على غرار نيكياس وألسيبيادس، لوقوفهم وراء الكارثة. فكِلا الرجلين، ولو اختلف في السِمات الشخصية، افتقد إلى ذكاء أو عزم بيريكليس. صحيحٌ أنّ ثيوسيديدس قد اعتبر المنافسة بين السياسيين للحصول على موافقة الشعب مسؤولة عن سقوط أثينا (2.65)، إلا أنّه على الرغم من وجود حافز للكسب الشخصي لدى نيكياس وألسيبيادس، فإنّه قد ألقى اللوم بدرجةٍ كبيرة على عامة الناس. فقد رأى ثيوسيديدس أنّ التعبُّد للآلهة والنجاح في الحياة السياسية، كما شاهدنا سابقاً، هما حليفان مهمان. فقد صُوِّر طغاة ناجحون، أمثال بيسيستراتوس ونجليه، بكونهم أتقياء وأصحاب فضائل (6.54)، وهو ما وضعهم في مصاف القائد الإسبارطي المحبوب براسيداس (Brasidas)، الذي وُصِفَ بعبارات مماثلة (4.81). أمّا ألسيبيادس، الذي اشتبهت عامة الشعب بإخفائه طموحات طغيانية على رغم ما خصّه ثيوسيديدس من اعتبارٍ كبير، فقد أخفقَ في الحفاظ على ذلك الرابط بين التعبُّد للآلهة والنجاح السياسي. فقد اتّسمت حياته الشخصية بالجموح والتطرُّف، ما أثار الشبهات حول طموحه السياسي. وهذا ما ترتّب عليه، كما يُخبرنا ثيوسيديدس، الانهيار اللاحق للمدينة وأفول نجمها (6.15). وهو لم يكن يتّهم في ذلك تصرُّفَ ألسيبيادس بحد ذاته، بل استجابة عامة الناس حياله. لقد استفزّت حياته الخاصة عامة الشعب، فيما عمل أعداؤه على تدبير استدعائه من الحملة الفاشلة على صقلية بتهمة عدم احترامه للآلهة،

حيث فرَّ إثر ذلك إلى إسبارطة ولعب دوراً قيادياً (بالغ في وصفه ثيوسيديدس) في هجومها المضاد ضد الأثينيين قبل العودة إلى أثينا واستئناف عمله السياسي. ويفترض ثيوسيديدس أنّ استدعاء ألسيبيادس من قِبَل عامة الشعب، حرمَ الحملة من "مؤهّلاته الممتازة" في الحرب (15 .6)، وهو ما نجمَ عنه تلك الكارثة[47].

وعلى الرغم من تصوير نيكياس بكونه حذراً ومتوهِّماً ولا يرقى فعلاً إلى مستوى قيادة الحملة الأثينية، فقد رأى، من وحي بيريكليس، عدم جدوى محاولة توسيع الإمبراطورية عندما يكون الوقت غير ملائم أو مُؤاتٍ. كان عاجزاً من منع مواطنيه الأثينيين من الاستجابة بغضبٍ وانفعال إزاء إحباط طموحاتهم بدلاً من الهدوء والتعقُّل[48]. وكان موته على أيدي إسبارطة وحلفائها، كما يرى ثيوسيديدس، ما لا يستحقّه أمثاله من الرجال في عصره. لقد اتّبع نيكياس "فضيلة" (من وجهة نظر ثيوسيديدس) ترتكز إلى القانون، في هوسه بالحفاظ على سُمعته والظهور بمظهر قائدٍ ناجح، تتوافق مع تقاليد وتطلُّعات مواطنيه في ثقافة تنافسية وطموحة[49] (86 .7).

وكانت الحملة على صقلية أطول هجوم عسكري تشنّه أثينا وقد اكتسبت شهرة نظراً لِمَا شهدته من براعةٍ عسكَرية و"جرأةٍ مذهلة" .6) (31. لكنّ الحملة انتهت بنصرٍ كاسحٍ لسيراكوزا (سرقوسة) وحلفائها. ويقول ثيوسيديدس إنّها كانت "أعظمَ فعلٍ حربي يُطلعنا عليه التاريخ الهِلّيني - للمُنتصرين أعظم النجاحات، وللمُندحرين أفظع الهزائم؛ لأنّهم هُزِموا كلّياً ونهائياً؛ وكانت معاناتهم على مستوى هائل؛ وخسائرهم، كما يقولون، تامة؛ فالجيش، والبحرية، وكلّ شيء قد دُمِّر..." (87 .7).

وكان لهذه الأنباء وقع الصاعقة على أثينا، وقد حفَّزت كامل الأصقاع الهِلّينية على التحوُّل ضدها. وفي "الفصل الثامن" من كتاب

تاريخ حرب البيلوبونيز توارت اعتبارات المصلحة الوطنية وراء الخصومات الشخصية والصراع على السلطة بين أفرادٍ يسعون خلف مصلحتهم الذاتية. فقد أصبحت هذه المصلحة العامل السافر والواضح الذي يُحفِّز كلَّ فرد داخل أثينا وخارجها على حدٍ سواء. لقد دمّرت الحرب ما تبقَّى من روح الجماعة، ووضعت نهاية للديمقراطية في أثينا مع الانقلاب "الأوليغاركي" في العام 411 ق.م. واستمرّت الحرب فيما قاست أثينا مزيداً من الهزائم. فقد خسرت اثنتين وعشرين سفينة أمام البيلوبونيزيين، الذي حرّضوا إثرَ ذلك مدينة أوبويا على التمرُّد.

وكانت هذه الهزيمة الجديدة، كما يدّعي ثيوسيديدس، هي التي سبّبت ذعراً أكبر من الكارثة الصقلية. فلا سفن حربية بعد الآن ولا طواقم تُشغِّلها. واندلعت الاضطرابات الأهلية بعد انتصار البيلوبونيزيون خشية من زحفهم نحو أثينا. إلا أنّ هؤلاء افتقدوا إلى جرأة الأثينيين ولم يُتابعوا السير. فقد عزل الأثينيون "الأربعمائة" الذين شكّلوا "الأوليغاركية" الحاكمة وصوَّتوا بمنح السلطة إلى "الخمسة آلاف". وتلت ذلك انتصارات عسكرية محدودة، إلا أنّ إسبارطة كانت المنتصرة في العام 404 ق.م وطالبت بحل الإمبراطورية.

وخرّبت الحرب أثينا وأضعفت إسبارطة إلى حدٍ كبير. ويعزو ثيوسيديدس في أرجاء كتابه إلى الطبيعة البشرية دوراً سلبياً باضطراد في انحطاط بلاد الإغريق. فالطبيعة البشرية تدفع الأفراد والدول نحو العدائية، ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى التقهقر الكامل. إلا أنّ أولوية المصلحة لدى ثيوسيديدس ليست للمصلحة الفردية، التي تبدو في أغلب الأحيان مُسبِّبة للشقاق ومدمِّرة للمجتمع. فالمصلحة الجماعية لـ "المدينة ـ الدولة"، التي تُوجِّهها فضيلة القادة النُبلاء،

هي التي تكتسب القيمة الأولوية بالنسبة إليه. وهو لا يُنكر مفهوم العدالة العامة أو العالمية؛ لكنّه يعتبر أنّها في مجمل الأحوال لا تتّسِم بقوة كابحة في نظام مؤلف من دول غير متكافئة من ناحية القوة.

الهوامش

(1) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. by Rex Warner, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1972),

انظر: Martin Wight, *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, ed. by H. Butterfield and M. Wight (London: Allen and Unwin, 1966), p. 33, and R. G. Gilpin, ''The Richness of the Tradition of Political Realism,'' *International Organisation*, vol. 38 (1984), p. 291.

(2) Martin Wight, *Power Politics*, ed. by Hedley Bull and Carsten Holbraad, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 24,

يقترح وايت أنّه "من بين أرقى الكتب حول سياسة القوة". انظر أيضاً: Michael Joseph Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rouge: La Louisiana State University Press, 1986), p. 4,

انظر أيضاً: Clifford Orwin, ''The Just and the Advantageous in Thucydides: The Case of the Mytilenian Debate,'' *American Political Science Review*, vol. 78 (1984), p. 485.

(3) Torbjrn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992), p. 32.

(4) Nicholas J. Wheeler and Ken Booth, ''The Security Dilemma,'' in: John Baylis and N. J. Rengger, eds., *Dilemmas of World Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 35.

(5) R. O. Keohane, ''Theory of World Politics: Structural Realism and Beyond,'' in: A. Finifter, ed., *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D.C.: American Political Science Association, 1983), pp. 507-508, and Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959), p. 12, p. 159 and p. 211.

(6) Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger*, p. 10.

(7) F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus* (London: Arnold, 1907), chap. 13.

(8) Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re) Introduction*

to International Relations (Boulder, Colo.: Rienner, 1994), p. 196.

(9) للاطلاع على مناقشة ممتازة حول هذه النزعات انظر: W. R. Connor, "A Post Modernist Thucydides?," *Classical Journal*, vol. 72 (1977), pp. 289-298.

(10) R. B. J. Walker, *Inside/ Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 65-66.

(11) Hayward R. Alker, ""The Dialectical Logic of Thucydides" Melian Dialogue," *American Political Science Review*, vol. 82 (1988), pp. 805-820,

انظر أيضاً: Daniel Garst, "Thucydides and Neorealism," *International Studies Quarterly*, vol. 33 (1989), pp. 3-28.

(12) Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 129.

(13) انظر: Denis Proctor, *The Experience of Thucydides* (Warminster: Aris and Phillips, 1980).

(14) Jacqueline de Romilly, *Thucydides and Athenian Imperialism* (Oxford: Blackwell, 1963), p. 357.

(15) انظر: Plutarch: "Pericles," [17] in: *The Rise and Fall of Athens: Nine Greek Lives*, trans. by Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1960), pp. 184-185.

(16) T. R. Glover, *The Ancient World* (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 131.

(17) Graham Shipley, "Introduction: The Limits of War," in: John Rich and Graham Shipley, eds., *War and Society in the Greek World* (London: Routledge, 1993), p. 11.

(18) انظر: Shipley, "Introduction," in: Rich and Shipley, eds., *War and Society in the Greek World*, p. 11, and M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, rev. ed. (Harmondsworth: Penguin, 1971), p. 63.

(19) إنها مسألة قابلة للجدل ما إذا كان ثيوسيديدس قد أورد هذا "السبب المتجذّر عميقاً" في السياق الأصلي لـ "تاريخ حرب البيلوبونيز"، أو ما إذا كان قد أدرجه في وقت لاحق. انظر: Proctor, *The Experience of Thucydides*, pp. 177-191.

(20) للحصول على مقارنة مهمة للدور الحاسم الذي يلعبه الخوف في نظريتيّ ثيوسيديدس وهوبس انظر: G. Slomp, "Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Thing," *History of Political Thought*, vol. 9 (1990).

(21) Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 174.

(22) Plutarch, "Pericles," [17], p. 185.

(23) انظر مثالاً على ذلك: Christopher Bruel, ""Thucydides" View of Athenian Imperialism," *American Political Science Review*, vol. 68 (1974), p. 14.

(24) انظر أيضاً: Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, p. 143.

(25) انظر أيضاً: Strauss, *The City and Man*, p. 191.

(26) انظر: Steven Forde, "Classical Realism," in: T. Nardin and D. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 73.

(27) Proctor, *The Experience of Thucydides*, p. 91.

(28) لم تكن هذه النظرة غريبة وسط الإغريق. فقد جادل ديمقريطس على سبيل المثال بأنّ "الحُكم هو بالطبيعة من حق الأقوى". انظر: Michael Gagarin and Paul Woodruff, eds., *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 157.

(29) Peter H. Judd, "Thucydides and the Study of War," *Columbia Essays in International Affairs*, vol. 11 (1966), p. 187.

(30) انظر: Connor, "A Post Modernist Thucydides?," *Classical Journal*, vol. 55, no. 9 (1977).

(31) انظر أيضاً: Strauss, *The City and Man*, p. 171.

(32) Plutarch, "Pericles," [20], p. 187.

(33) Steven Forde, "Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism," *American Political Science Review*, vol. 80 (1986), p. 437.

(34) ترجمة ريكس وارنر لا تشير إلى عنصر الحب "الحسّي" أو الإباحي الغريب لأثينا. وقد ترجم العبارة كما يلي: "ما أُفضّله هو أنّه ينبغي عليك أن تُركّز عينيك كلّ يوم على عظمة أثينا كما هي عليه حقاً، وأن تقع في غرامها" (2. 43). الترجمة المستخدمة في النص هي لهورنبلور. انظر أدناه الهامش رقم 35، من هذا الفصل.

(35) Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 311.

(36) Forde, "Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism," p. 439.

(37) Peter T. Manicas, "War, Stasis and Greek Political Thought," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 24 (1982), p. 684.

(38) Lowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1975).

(39) Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, p. 226, and Hornblower, *Thucydides* (London: Duckworth, 1987), pp. 69-70.

(40) للاطلاع على نقاش مثير للاهتمام حول هذه النواحي لدى ثيوسيديدس انظر: James Boyd White, *When Words Lose their Meanings* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), chap. 3.

(41) Plutarch, "Pericles," [34], p. 201.

(42) Peter R. Pouncey, *The Necessities of War: A Study of Thucydides Pessimism* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 39.

(43) Marc Cogan, "Mytilene, Plataea, and Corcyra: Ideology and Policy in Thucydides, Book Three," *Phoenix*, vol. 35 (1981), p. 1.

(44) John Wilson, """The Customary Meanings of Words were Changed" - Or Were they? A Note on Thucydides 3,82.4," *Classical Quarterly*, vol. 32 (1982), pp. 18-20.

(45) Clifford Orwin, "*Stasis* and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society," *Journal of Politics*, vol. 50 (1988), pp. 834-835, and Strauss, *The City and Man*, p. 147, n. 8.

(46) Terence Ball, """Hobbes" Linguistic Turn," *Polity*, vol. 17 (1985), p. 746.

(47) للاطلاع على مناقشات مثيرة للاهتمام حول موقف ثيوسيديدس تجاه ألسيبياديس وعلاقته به انظر: P. A. Brunt, "Thucydides and Alcibiades," in: *Studies in Greek History and Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 17-46; H. D. Westlake, "The Influence of Alcibiades on Thucydides, Book 8," in: *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol: Bristol Classical Press, 1989), pp. 154-163, and Michael Palmer, "Alcibiades and the Question of Tyranny in Thucydides," *Canadian Journal of Political Science*, vol. 15 (1982), pp. 103-124.

(48) Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, p. 174.

(49) يبقى القصد من وراء إسباغ ثيوسيديدس صفة "الفضيلة" على نيكياس مسألة قابلة للجدال. انظر على سبيل المثال: A. W. H. Adkins, "The *Areté* of Nicias: Thucydides 7.86," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 16 (1975), pp. 379-392, and Michael Palmer, "Machiavellian *virtù* and Thucydidean a*reté*: Traditional Virtue and Political Wisdom in Thucydides," *Review of Politics*, vol. 51 (1989), pp. 365-385.

5

مكيافيلي، والطبيعة البشرية، ومِثال روما

ثمة قسطٌ كبير من الحقيقة في النظرة القائلة بأنّ مكيافيلي هو شخصٌ مُتَلوِّن كالحرباء: يتّخذُ لون نُقّاده[1] . فتجده في آن مُعلِّماً للشر شيطانياً ومرةً ذا روح رفيعة الأخلاق؛ صديقاً للطُغاة ومُعلِّماً للجمهوريين؛ وطنياً مخلصاً ووصولياً ماكراً؛ عالِماً سياسياً متجرِّداً وغير متحيِّز وخصماً سياسياً مُتحزِّباً[2] . ومن المُلفت حقاً مدى تباين التفسيرات، لكن من المُلفت أكثر كيف أنّ هذا الطيف من التفسيرات قد انحصر لدى مُنظِّري العلاقات الدولية في لون واحد، لكن مع ظلالٍ مختلفة من اللون الرمادي. فهوذا وايت يرى مكيافيلي كأول مَنْ استهلَّ تقليد "الواقعية" لكونه أول مَنْ قام، منذ أيام الإغريق، بتحليل "السياسة من دون افتراضات أخلاقية"، وحدَّد خُبث البشر كأصلٍ للدولة التي يتمثَّل غرضها الأساسي في كَبْح هؤلاء[3] . وبالنسبة إلى م. ج. سميث، فإنّ مكيافيلي هو نصيرٌ لـ "أخلاقية أداتيّة" (instrumental morality) تجعل من الدولة حداً للخير العام أو الصالح المشترك، وهي رؤية عكسها بريزوليني (Prezzolini) حينما نسبَ إلى مكيافيلي وجهة النظر القائلة بأنّ "الدولة هي الغاية القصوى وأنّ لا شيء يشارك فيه المرء أفضل منها"[4] . وإذا ما تقبَّلنا ذلك، عندها تكون وجهة نظر ستويل (Stawell) القائلة بأنّ مكيافيلي

ربّما يكون "من بين جميع الكُتّاب أكثر مَنْ أضَرَّ بقضية التدويل"[5] مقبولة ومعقولة. ولا يعني ذلك أنّ مكيافيلي كان يُعارض "التدويل" بل كان يرى أنّ الأخير لا يتم التوصُّل إليه بالتوافق، بل يمكن تحقيقه بالغزو. أمّا ستيفن فورد، فيعتبر مكيافيلي أشدُّ "الواقعيين" تطرُّفاً، حيث يُحِل الدول من جميع المسؤوليات الأخلاقية، ويؤيِّد "الإمبريالية، المُتمثِّلة في إخضاع الأمم الضعيفة من دون مُبرِّر، ومن دون تحفُّظٍ أو حدود"[6] . إذاً، غدت المنفعة المبدأ المُوجِّه، فيما هيمنت وجهة نظر سياسية علمانية بالكامل[7] . ويرى فوكوياما (Fukuyama) أنّ الرغبة بالمجد هي التي تُمثِّل الدافع الأساسي للأفعال لدى الأمراء والجمهوريات وتوفر مفتاحاً لفهم مكيافيلي[8] . وتبنِّي مثل هذا المبدأ الوثني يمكن تفسيره إذا ما اتّبعنا وجهة نظر مينيك القائلة بأنّ مكيافيلي كان "وثنياً همجياً... لا يعرف الخوف من جهنم". فقد كان مكيافيلي بالنسبة إلى مينيك "أول شخص يكتشف الطبيعة الحقيقية للمصلحة الذاتية"[9] .

ووسَمَ مُنظِّرون نُقَّاد للعلاقات الدولية وجهات النظر هذه بكونها آراءً نمطيّة مُقَوْلَبة وتفتقد إلى العمق. وهي تنبثق من تجسيد غير دقيق لتقليدٍ مفترضٍ لبعض المُفكِّرين في العلاقات الدولية. والإيعاز الذي يُفتَرض بنا أنْ نتقبَّله هو أن نكون أقل تقييماً للأشياء في غير زمانها الصحيح وأكثر تفهُّماً للتاريخ في درسنا لشخصية مكيافيلي، أيّ أن نضع هذا التقليد النظري تحت مجهر المساءلة ونُتيح فرصة للتأمُّل النقدي في الصور الخاطئة لذلك العصر. ويُجادل ر. ب. ج. والكر بأنّ مكيافيلي قبل كلّ شيء كان مهتماً بالمواطنية و"الفضيلة المدنيّة" (*civic virtù*) وعلاقتها بالشؤون العسكرية. وما يرتبط بذلك ارتباطاً وثيقاً هو توكيد مكيافيلي على عرض مسارات الفعل، والحُكم عليها وفهمها وفقاً لظروفها. ويستنتج والكر أنه "أصبح لدينا، بلغة إنسانية

من وحي عصر النهضة، وبصور واستعارات مكيافيلي الشاعر لا مكيافيلي العالِم السياسي أو 'الواقعي' النمطي، سردٌ للحياة السياسية وهي تحدث في مجرى الزمن"[10].

إنّ الغرض من هذا الفصل الذي سيليه هو إثبات أنّ مكيافيلي كان مُفكِّراً أكثر تعقيداً بالفعل ممّا أشارت إليه عموماً تفسيرات "الواقعيين". وأودُّ في الوقت ذاته الافتراض بأنّ تجربته الخاصة في السياسة العمليّة، مقرونة بشغفه بالتاريخ القديم والآخر الحديث، قد مهَّدت الطريق أمام هيمنة مبادئ "الواقعية" على خُلاصاته. وبعدما شخَّص مشكلات العلاقات الداخلية والخارجية بصفته المستشار الثاني لحكومة فلورنسا، متولِّياً مهام سكرتير "مجلس العشرة لشؤون الحرب" (Ten of War) الحكومي بدءاً من تموز/ يوليو 1498، ومن ثم سكرتير "مجلس التسعة للشؤون العسكرية" (Nine of the Militia) الحكومي بدءاً من 1507 وحتى سقوط الجمهورية وعودة عائلة "مديتشي" (Medici) إلى حُكم فلورنسا في العام 1512، استخدم وقته في المنفى لكي يُبلور تشخيصه، واستشراف الدلائل، واستخراج علاج من دروس التاريخ القديم والآخر الحديث.

منهج مكيافيلي

إنّ المنهج الذي تبنّاه مكيافيلي ليس استقرائياً، فهو لا يُقدِّم لنا قوانين عامة تستند إلى المراقبة والملاحظة. كما أنّ منهجه ليس افتراضياً ـ استنباطياً (hypothetico-deductive). وما يُطالعنا به ليس فرضيات عرضة للدحض بالأدلّة والإثباتات، بل حقائق عامة صِيغَت بالأمثال بنفحةٍ بلاغية. وهو ليس مراقباً متجرّداً ومحلِّلاً حيادياً كما هو مطلوبٌ من العالِم الوضعي[11]، لكنّه في المقابل مُتحزِّباً ملتزماً تتّسِم دراساته من أولها إلى آخرها بكونها معيارية ومُطعَّمة بأحكامٍ

تقييمية[12]. ووجبَ اعتبار هدفَه الرامي إلى تحقيق درجة أكبر من اليقينية في تحصيل المعرفة السياسية، التماساً ليس للعلوم السياسية بل للتربية السياسية. فهو يستند إلى أفعال الحُكّام والقادة الكبار في الماضي ونجاح "الجمهورية الرومانية"، والدروس التي يمكن تعديلها بحسب الظروف أو ابتكارها من جديد في حال لم تكن ملائمة[13]. وفي كتابه **مقالات** (*The Discourses*) يُخبرنا مكيافيلي أنّه "لا يمكن المرء أن يجد أيّ مسألة بوضوح تام وغير عرضة للتساؤل" (*Discourses*, I. 6, p. 121). ويتقيَّد اليقين، أو حتى درجة عالية من الاحتمالية، بوجود أو غياب متغيِّريّ "الحظ" (*fortuna*) و"الفضيلة" (اللذين سأعود إليهما لاحقاً) في جميع سيناريوات مكيافيلي السياسية، وهذا يجعل عزو أيّ مقصدٍ علمي إليها أمراً مثيراً للشك إلى حدٍ كبير.

وإذا كان ثمة مجال لإجراء مقارنة علمية أصيلة فهو مع الطب. فالطب، بالنسبة إلى مكيافيلي، ليس سوى "سِجلٍّ لإختبارات، أجراها الأطباء القدامى، ويستند إليها أطباء اليوم في وضع وصفاتهم" (*Discourses,* I. preface, p. 98) ويزخر عمل مكيافيلي، كشأن كتابات العديد من معاصريه، بالتشبيهات والاستعارات الطبية. وتسود المقارنة بين جسم الإنسان والجسم السياسي، وتحديد اعتلالاتٍ شائعة في الجسم الأخير يتطلّب علاجات معتمدة. ويُشبَّه رجال الدولة بالأطباء الذين يُلْجَأ إليهم لمعالجة اضطرابات سياسية. ويرى مكيافيلي، على سبيل المثال، أنّه "في كلّ مدينة كبيرة لا ريبَ تحدثُ وقائع مؤلمة تتطلّب تدخُّل الطبيب، وبقدر ما تكون تلك الأحداث مهمة بقدر ما يتوجَّب على الطبيب أن يكون أكثر حكمة" (*Discourses*, III. 49, p. 526). وإضافة إلى ذلك، وجبَ على الطبيب أن يُطهِّر حالة الخبائث لإعادة "الصحة إلى الجسم"

(Discourses, II. 5, p. 290). ويؤكد مكيافيلي أيضاً في كتابه **الأمير** (*The Prince*):

حينما تُسْتَشعَر المشكلات مسبقاً يمكن علاجها بسهولة؛ لكن إذا ما انتظرنا لكي تُظهِر نفسها فإنّ أيّ علاج سيغدو متأخراً لأنّ المرض يكون قد استفحل ويتعذّر شفاؤه. وكما يقول الأطباء عن مرضٍ مهزل، من السهل معالجته بداية لكن من الصعب تشخيصه؛ وبعد فترة من الوقت، وما لم يتم تشخيصه وعلاجه منذ البداية، يصبح هذا المرض سهلَ التشخيص لكن صعب العلاج. وكذلك هي السياسة (*The Prince*, 39)[14].

لا بُدّ من التأكيد على أنّ عمل الطبيب ينطوي على قدرٍ كبير من الشك واعتماد التوقُّع في تشخيص وتقدير مدى خطورة المرض وكذلك في وصف العلاج. ويمكن هذا العلاج أن يكون بسيطاً وفعّالاً، أو معقّداً جداً للدرجة قد تُعرِّض حياة المريض للخطر. والوسائل المستخدمة في خلال عصر النهضة لشفاء المرضى كانت بالطبع مختلفة جداً عن وسائلنا. فقد كانت في غالب الأحيان قاسية ومؤلمة بشدة. وإذا لم يشهد الاعتلال تحسُّناً بعد فترة من اعتماد الوسائل اللطيفة، يتم التعامل مع آلام المريض بحدّة[15]. وهذا حتماً يتوافق مع ما يدعوه شيلدون وولين "اقتصاد العنف" (economy of violence) لدى مكيافيلي[16]. ووجبَ كشف الاعتلال السياسي في مراحله المبكرة والتعامل معه بحدّة وقسوة وفعالية قبل أن يُصبح عصيّاً على العلاج أو يتطلّب إجراءات صارمة تُعرِّض حياة الدولة للخطر[17].

لكن أين يتسنّى للمرء أنْ يكتسب الخبرة لكي يُصبح طبيباً للدولة؟ الجواب هو: التاريخ. وهو ما يُشير إليه العديد من الشارحين بـ "المنهج التاريخي" (historical method) لدى مكيافيلي[18]، لكنّه

في الحقيقة ليس "تاريخياً" وليس حتى بـ "منهج"[19]. وتجربة مكيافيلي السياسية الخاصة، المرتبطة ببعض أكثر الفاعلين السياسيين شهرة في زمانه - (الدوق الإيطالي فالنتينو) سيزار بورجيا (Cesare Borgia)، والبابا يوليوس الثاني (Pope Julius II)، والإمبراطور (الإمبراطورية الرومانية المقدّسة) ماكسيميليان (Emperor Maximilian)، والملك الفرنسي لويس الثاني عشر - (Louis XII) تركَتْ انطباعاً وتأثيراً في خُلاصاته التي سعى إلى إثباتها بالاستناد إلى أمثلة تاريخية، وتحديداً من روما، مثالاً من العصور القديمة، وآخر من زمانٍ معاصر له. وفي معرض نقاشه لأهمية الدين في غرس الخوف والإحترام، وتقوية التماسك الاجتماعي، يُورد مكيافيلي مثالاً على ذلك شواهد من الرومان، و"السامنيين" (من سامنيوم جنوب إيطاليا)، وتعاليم الراهب المُبشِّر والسياسي الإيطالي في القرون الوسطى سافونارولا (*Discourses*, I. 11-15, pp. 139-152). فالتاريخ بالنسبة إلى مكيافيلي ليس تسلسلاً للأحداث الواقعة في زمنٍ بقدر ما هو سلسلة من الأمثلة عبر مجرى التاريخ (transhistorical)، بل مخزنٌ هائلٌ من الأمثلة، وهو ما لم يجد حرجاً في "تفسيره" أو تبديله ليُبرهن مقاصده السياسية.

ولجأ مكيافيلي بنزعته الإنسانية إلى إرث العصور القديمة، ورأى في "روما الجمهورية "دولة المدينة" العظيمة التي يتعيّن الإقتداء بها. وهو كشأن بترارك (Petrarch) يجعل من "الجمهورية الرومانية" مثالاً يُحتذى. واستحضر بترارك العصور القديمة لروما كمثالٍ وجبَ على الأمير أنْ يحتكم إليه من أجل وضع حدٍ لانحطاط المجتمع القرون ـ وسطوي[20]. وادّعى مكيافيلي التنكُّر لـ "يوطوبيات" الفلاسفة لصالح "الواقعيات" الصارمة خلف المظاهر، لكنّه في الحقيقة كان يُقدِّم صورة مثالية عن روما - صورة عصرٍ

ذهبي - لتكون محكّاً أو معياراً للنجاح السياسي (*The Prince*, 90-91).

لكن ما هي الأسس التي استند إليها للاعتقاد بإمكانية استخلاصنا للدروس من الماضي البعيد؟ فالطبيعة البشرية بالنسبة إلى مكيافيلي، كشأنها لدى ثيوسيديدس، لا تتكوّن تاريخياً، على الرغم من كونها قابلة للتعديل من خلال المؤسّسات وإظهار سِمات وطنية متميّزة (*Discourses*, III. 43, pp. 517). ونظراً إلى الثبات المتضمِّن في الطبيعة البشرية فإنّ "كلّ ما يحدث في العالم في أيّ وقتٍ كان يملك شَبَهاً حقيقياً لِمَا حدثَ في الأزمان الغابرة. وهذا يعود إلى واقع أنّ البشر هم الأدوات التي سبَّبت تلك الأحداث، وأنّ البشر يملكون، ولطالما ملكوا، الأهواء ذاتها، ولذلك يحدث أنّ تتأتَّى التأثيرات ذاتها"[21] (*Discourses*, III. 43, p. 517). وهذا ما يدعوه فيديريكو تشابود (Federico Chabod) "تعذُّر تغيُّر الأهواء البشرية"[22]، ولذلك وجبَ ألاّ نتنكَّر للتقليد أو المحاكاة "وكأنّنا نقول إنّ السماء، والشمس، والعناصر والإنسان قد أصبحوا في حركاتهم، ونظامهم، وقدرتهم مختلفين عمّا اعتادوا أن يكون عليه"[23] (*Discourses*, I, preface, pp. 98-99). إلا أنّ هذا الثبات في الطبيعة البشرية لا يمنع التنوُّع في القريحة والخيال. وإنّما هذا التنوُّع هو الذي يُحقِّق في ظروف مماثلة النجاح لشخصٍ والإخفاق لشخصٍ آخر[24].

الطبيعة البشرية والسياسة

القول أنّ الأهواء البشرية ثابتة لا يُنبئنا بشيء عن مضمونها أو ماهيتها. وأن نظرة مكيافيلي للطبيعة البشرية تشاؤمية جداً، وتتفق كلّياً مع نظرة ثيوسيديدس، كشأن هوبس في وقتٍ لاحق، أنّ معظم البشر

يُضْمِرون الغيرة والحسد حيال الآخرين وهم أكثر ميلاً للتقليل من شأن إنجازات الغير بدلاً من الإعجاب بها (*Discourses,* I. preface, pp. 98-99). ويؤكد مكيافيلي بأنّ "الحسد، والخمول، والكراهية مُلازِمة للبشر، إلى جانب القسوة، والعنجهيّة، والمكر"[25]. إذ تعرف رغبات البشر حدوداً، ومع ذلك تُقصِّر مقدرتهم عن تحصيلها، وبعد إحراز ما يشتهونه ينتابهم الضجر والتذمُّر. ونحن برأي مكيافيلي "مفطرون على الرغبة لدرجة أنّ ما من شيء لا نتوق للحصول عليه" (*Discourses,* I. preface, p. 97)، والبشر مدفعون بطبيعتهم من طموح إلى آخر. والرغبة في الحصول على المزيد شائعة بينهم (*The Prince*, 42). وعلاوة على ذلك، فإنّ "البشرَ ميَّالون إلى الاعتقاد بأنّه لا يسعهم ضمان ما يملكونه ما لم يُحصِّلوا المزيدَ على حساب الآخرين" (*Discourses,* I. 5, p. 118). وهم ليسوا فحسب "معظِّمين" (maximizers) للمنفعة الخاصة، ناقمين على القيود التي تمنعهم من تحقيق ذلك، بل هم أيضاً غير جديرين بالثقة و"سيتصرّفون دائماً بالسوء تجاهك ما لم يُجبَروا على أن يكونوا فاضلين" (*The Prince*, 127)[26]. والبشر يسهُل إفسادهم ولا يستوثقون حتى بعُرى المحبة، التي سُرعان ما يفصمونها حينما يكون ذلك في صالحهم. إنّما الخوف لا المحبة "مدعوماً بالجزع من العقاب هو الذي يكون فعّالاً على الدوام" في كبح طبائعهم (*The Prince*, 97).

وهذا لا يعني أنّ الجميع يتشاركون بدرجة متساوية بهذه السِمات الدائمة ويتصرّفون بموجبها من دون وخزٍ للضمير أو رحمة تجاه الآخرين. وبالطبع تتبدّى هذه السِمات لدى بعض المجموعات أكثر من الأخرى. وفي الإجمال، فإنّ عامة الناس على الرغم من أنّها متقلِّبة فإنّها أقل طموحاً من النُبلاء. فالنُبلاء يرغبون في الهيمنة، فيما

لا همَّ للعامة سوى عدم الخضوع للهيمنة (*Discourses,* I. 5, p. 116). والعداوات التي تتواصل بين الشعب والنُبلاء هي عاقبة "جدّية وطبيعية"[27]. إنّما بمقدور أولئك الذين يحكمون أن يجعلوا البشر خيِّرين وأفاضل وذلك بإخضاعهم للقوانين والمؤسّسات الناجحة، لكن وجبَ عليهم دوماً افتراض حدوث السيناريو الأسوأ عند اتخاذ هذه الاحتياطات:

لقد أشارَ جميع مَنْ كتبَ في السياسة، استناداً إلى الكثير من الأمثلة التاريخية، إلى وجوب الأخذ في عين الاعتبار، عند وضع دستور وتشريع لصالح أمة (commonwealth)، أنّ جميع البشر خُبثاء وأنّهم سيُتيحون مَنْفَساً لخُبثهم الكامن في عقولهم حينما تسنح لهم الفرصة (*Discourses,* I. 3, pp. 111-112).

فبالنسبة إلى مكيافيلي تخضع الأخلاق للسياسة. والنشاط السياسي يستحدث ويدعم الظروف التي تزدهر فيها الأخلاق. فهو لا يرى ضرورة في أن يعكس قانون الأمير أو الجمهورية شرعة أخلاقية عالمية عُليا وسابقة الوجود أو الامتثال لها. فالأخلاق تتبدّى في الوجود نتيجة لظهور الجماعات السياسية.

ويُجادل مكيافيلي بأنّ أولى الجماعات توحَّدت بغرض الأمن. ومن أجل إحراز هذا الهدف انتخبت رجلاً قوياً وشجاعاً لقيادتها. وإن التهديدات التي طالت سلامة هذا الرجل، هي بالتالي أمن للجماعة، وقد أنشأت تمييزاً بين الطِيبَة والصدق من جهة، والخُبث والخيانة من جهة أخرى. وأولئك الذين شكّلوا تهديداً وقعَ عليهم اللوم والتوبيخ، وأولئك الذين كانوا مُقرِّين بالجميل لقائدهم علانية كانوا يحظون بالثناء والاحترام. ولم تظهر فكرة العدالة إلى الوجود إلا بعد سَنّ قوانين لمنع الشرور (*Discourses,* I. 2, pp. 106-107). ولم تكن هذه الآراء غريبة في العصور القديمة، التي كان مكيافيلي

تلميذاً لها. فعلى سبيل المثال، يعزو بوليبيوس (Polybius) الخير والعدالة، فضلاً عن الشرف والعار، إلى العلاقات الاجتماعية والحماية التي يؤمّنها الشجاع من مخاطر داهمة. لكن في البداية "كانت حالة الحياة بين البشر على هذا النحو - الانضمام في جماعاتٍ كالحيوانات، واتّباع الأقوى والأشجع كقادة لهم"[28].

فمن وجهة نظر مكيافيلي ما من خيرٍ عام عالمي. فقد صُمِّم النشاط السياسي لترويج الصالح العام (common good) داخل المجتمع أو الجماعة، فيما وجبَ الشروع بمغامرات خارجية حذرة لتعزيز هذا الصالح على حساب الغرباء. وحينما يتحدّث مكيافيلي عن الصالح العام، فهو يتناوله دائماً من وجهة نظر دولة واحدة؛ ومسارات الفعل المُوصَى بها لتحسينه هي عموماً مما يؤذي صالح الآخرين. ولا تُؤخذ الأخلاق بين الأمم في اعتبار الحسابات المكيافيلية؛ لأنّ الأخلاق تُرسَّخ داخل الدولة من قِبَل حكومة قوية ومستقرّة.

فالدول كما يُخبرنا مكيافيلي تتحفَّز بالطموح لتُهيمن على بعضها بعضاً، وهذا يتسبَّب بحسدٍ وكراهية متبادلة. ويرى مكيافيلي أنّه من المسموح به، نظراً إلى مثل هذه الظروف، الانخراط في المكر والخداع تجاه الدول الأخرى من أجل تعزيز الصالح العام للدولة. فوجبَ على الجنرال المتبصِّر اليقظ، على سبيل المثال، أنْ يَعِد المدافعين عن مدينةٍ يُحْكِم الحصار عليها بالعفو والأمان، ويؤكّد لهم أنّ الصالح العام غير مهدَّد، وأنّ بضعة مواطنين طموحين فحسب هم مَنْ سيلقون الحساب. وعامة الشعب التوّاقون لتسوية سريعة "يتعامون عن أيّ شركٍ يُنصَب لهم خلف تلك الوعود السخيّة. لقد سقط بهذه الوسيلة عددٌ لا يُحصى من المدن في هاوية الخنوع والاستسلام" (*Discourses,* III. 12, p. 442).

والمعنى المتضمّن في نظرة مكيافيلي للطبيعة البشرية هو أنّ كلّ شيء هو في حالة دفقٍ وحركة متواصلين (*Discourses,* I. 6, p. 121). والنواقص الطبيعية المتأصّلة في الإنسان تجعل كلّ شكلٍ من أشكال الحكومات، وبدرجاتٍ مختلفة، غير مستقرّة وخاضعة للتحوُّل. ودورة الحكومات، بحسب تنظير بوليبيوس، التي تتحوَّل فيها أشكال نقية من المَلَكيّة، والأرستقراطيّة، والديمقراطيّة إلى استبداديّة، وأوليغاركيّة (حُكم أقلّية)، وفوضوية أو انعدام للحُكم، تجد قبولاً لدى العديد من أتباع النزعة الإنسانية في عصر النهضة، ومن بينهم مكيافيلي. والدورة واحدة، كما يدّعي مكيافيلي، وتجتازها جميع الدول (أو الجمهوريات أو أيّ كيانات حُكم commonwealths). وقلّما عادت دولة إلى شكل الحُكم التي خلعته سابقاً، وقلّة من الدول كانت لها القوة والحيوية لكي تتمكّن من إكمال هذه الدورة لأكثر من مرّات عديدة قبل أن تختفي من الوجود (*Discourses,* I. 2, pp. 106-109). لكنّ هذه الدورة هي توصيفٌ مثالي لحياة دولة واحدة، التي يمكنها نظرياً أن تُكرِّر كامل الدورة حتى تستنفد قواها. وما يمنع حدوث ذلك هو وجود دول أخرى. وفيما تتمتّع بعض المدن، أو الدول، بفوائد أشكال حُكمها الأصيلة، ثمة مدن أو دول أخرى تختبر عِلَلَ أشكالِ الحُكم المتداعية. وما يحدث على الأغلب هو انقطاع لهذه الدورة من خلال خضوع الدولة الأضعف لتلك الأقوى والأفضل تنظيماً. ولذلك ثمة قوة محدودة للتنبُّؤ أو التوقُّع في النظرة "الدورية" للحُكم.

وجادلت سيسيل هـ. كلوف (Cecil H. Clough) أنّ مكيافيلي يعتقد في الحقيقة بتقدُّم البشر: "عنيَ ذلك، ببسيط العبارة، أنّ المجتمع البدائي تألَّف من مجموعات من الهمج، وعلى رأس كلّ مجموعة ملكٌ، وأنّه كان هناك تطوُّر تدريجي نحو ذروة الحضارة

التي تمثَّلت في المدن الإيطالية، وعلى رأسها فلورنسا"[29]. وترى كلوف أنّ نظرية "دورة الحُكم" تجد مكانها ضمن نظرية التقدُّم التطوُّري الأشمل. ولا يسعني معرفة كيف يمكن إثبات نظريةٍ كهذه حول التقدُّم. ففي جميع حقول النشاط البشري التي اعتبرها مكيافيلي مهمة، جرت مقارنة إيطاليا في عصره بـ "روما الجمهورية" على نحو سلبي. فدستور روما المتنوِّع كان متفوّقاً؛ ودينها الوثني كان أفضل استخداماً لخدمة الدولة وتعزيز الفضائل الرجوليّة من المسيحية؛ وجيشها كان أفضل تنظيماً وبناءً؛ وسياستها الإمبريالية كانت نموذجاً يُحتَذى[30].

تجربة القدماء: مقدونيا

أشرتُ سابقاً إلى نظرة مكيافيلي للطبيعة البشرية وخضوع الأخلاق للسياسة التي تُسلِّم جدلاً بنظرة دينامية للعلاقات بين الأمم، والتي تستأثر كلّ منها بصالحها العام وتكون مستعدّة لتعزيزه على حساب الآخرين. وهناك بالطبع موانع، لكنّها احترازية أكثر منها أخلاقية تتعلّق بحكمة، وكفاية، وموثوقية المغامرات الخارجية، لا بمدى مطابقتها للحق. والمشكلة الرئيسية في الدولة الإيطالية المعاصرة لمكيافيلي لا تتمثَّل في كونها وجدت حافزاً في الطمع والطموح، بل في كونها افتقدت إلى الحكمة، والكفاية، والموثوقية لتحقيق النجاح. وخضعت في المقابل لهيمنة قوى خارجية، معتمدةً على قواتٍ من المرتزقة بدلاً من جيش وطني، وجَثَتْ تحت ثقل دِينٍ لا يتطلّع سوى إلى النجوم. ونتيجة لذلك، يُجادل مكيافيلي بقوله أصبح الإيطاليون "مُسْتَعْبَدين أكثر من العبرانيين، وخانعين أكثر من الفرس، ومُشَتَّتين أكثر من الأثينيين، من دون رأس، من دون نظام، مَهْزُومين، مَسْلُوبين، مُمَزَّقين، ذائقين لطعم الخراب من كل نوع"[31]. وكيف يمكن إيطاليا، وهي في صميم الإمبراطورية

الرومانية العظمى، أنْ تتقهقر حالتها إلى هذا الدرك المؤسف، وماذا يمكن القيام به لاسترداد حالها الأول؟ إنّما التفتَ مكيافيلي إلى القدامى الذين يُجلّهم من أجل الحصول على الإجابة. وقد أحسَّ في حضرتهم بالألفة والارتياح، ونَسِيَ همومه، واستقى من حكمتهم. وبعدما غاص في قراءة تراثهم أثناء الأمسيات، قال مكيافيلي: "دخلتُ إلى الدواوين العتيقة للقدماء، فاستقبلونني بالترحاب، وتغذَّيتُ بطعام خُصِّصَ لي ووُلِدتُ من أجله. هناك لم أجد حَرَجاً في التحدُّث إليهم والاستفسار منهم عن الأسباب الكامنة وراء أفعالهم؛ وهم بإنسانيّتهم لم يبخلوا عليَّ بالإجابة"[32].

عند نهاية "حرب البيلوبونيز"، كانت بلاد الإغريق لا تزال مُبْتَلية بالحروب التي نجمَ عنها اضمحلال استقلالية "دولة المدينة"، وبحضورٍ وتأثيرٍ فارسيين كبيرين في الشؤون الإغريقية. وانشغالات بلاد فارس بعيداً من حدودها الغربية لم تُتِح لها غزو بلاد الإغريق في أوروبا، إلا أنّها مع ذلك رغبت في منع أثينا، وإسبارطة، وكورنتس من الهيمنة على شبه الجزيرة الإغريقية. ونشأت عن اتفاقية "سلام الملك" (الفارسي أردشير الثاني) التي رتّبتها فارس مناورات وتحالفات مختلفة شملت طِيبة، وكورنتس، وإسبارطة، وأثينا وقد أُعِدّت هذه الاتفاقية لمنع طغيان القوة في أيدي "مدينة ـ دولة" واحدة. وشكّلت "المدن ـ الدول" الإغريقية الأوروبية لفترةٍ قصيرة نظاماً يستند إلى قواعد واتفاقيات، مدعومة بالأموال ومبادرات دبلوماسية من بلاد فارس[33].

وفي الجزء الشرقي من العالم الإغريقي انبثقت سُلالات حاكمة نتيجة للقيود التي فرضها "سلام الملك" في شبه الجزيرة الإغريقية الأوروبية وبسبب تراجع إحكام القبضة الفارسية على المناطق الساحلية في آسيا الصغرى والمناطق المتاخمة لها، لكن مع حلول منتصف القرن الرابع قبل الميلاد بدأت مقدونيا بالتوسُّع والهيمنة.

وفي حدود العام 340 ق.م طغى الملك المقدوني فيليب الثاني على السياسة الإغريقية، ليُسيطر على البر الإغريقي في العام 338 ق.م. وكان قد تربَّعَ على العرش المقدوني في العام 360 أو 359 ق.م وهو في الرابعة والعشرين من عمره، وأحكَمَ قبضته باللجوء إلى الإغتيالات والرشوة. وكان، من وجهة نظر ديموستينيس (Demosthenes)، "انتهازياً ماكراً وعديم الضمير"[34].

فهو كان قادراً على الجمع بين دور الملك ومهمة قائد مرتزقة، يُوزِّع غنائم غزواته في المناطق على جنوده. وفي العام 337 ق.م عمدَ فيليب، مُغتَنِماً المشاعر المُعادية للفرس في الأصقاع الهِلّينة كافة، إلى عقد مجلس للمدن ـ الدول الإغريقية، حيث ناشدَ الانضمام إليه في حملة على آسيا الصغرى لدَحْر الفرس[35]. وكان الخطيب الشهير إيسوكراتيس قد ناشدَ فيليب بالفعل توحيدَ الإغريق في مواجهة الفرس، لكن بغض النظر عن المجد الذي يُكلِّل مثل هذه الغزوة، فإنّ الملك المقدوني كان في الحقيقة يحتاج إلى إمبراطورية آسيوية شاسعة لتأمين النفقات الباهظة لقوّاته المتنامية[36]. وأمِلَ إيسوكراتيس بأن يكون ذلك الاتحاد طوعياً، إلا أنّ قوّات فيليب المنتظمة، والمُكتفية، والهائلة فرضته بالقوة.

واغتِيلَ فيليب في تموز/ يوليو من العام 336 ق.م، وهو حدثٌ أسهم في تأخير الحملة على الفرس بدلاً من إجهاضها. فقد ورِثَ الحكم ابنه الإسكندر، الذي حامَتْ حوله الشُبُهات بوقوفه وراء هذا الحدث، وهو يتَّقِدُ حماساً لتغيير وجه العالم المعروف آنذاك. وشكّلت وفاة فيليب فرصة للانشقاق، وكانت مهمة الإسكندر الأولى فَرْض سيطرته على أعداء مقدونيا في الشمال، لا سيّما تراقيا وإليريا، ومن ثم الإقدام على تدمير طِيبة المُستعصية عليه بوحشيّة قبل أن يشنّ حملة في آسيا استمرت اثنتي عشرة سنة.

كان جيشه المؤلّف من 37,000 جندي متواضع الحجم نسبياً، وضمَّ 5000 فارس. ودمجَ الإسكندر المشاة بأسلحتهم الخفيفة، ورُماة الرماح، ورُماة السِهام مع سلاح الفرسان، معزَّزين بكتائب مشاة متراصّة قوية تضم 9000 جندي[37]. وبحلول العام 332 ق.م كان الإسكندر قد سيطرَ على سوريا وفلسطين وتقدَّم داخل الأراضي المصرية، وبعد ذلك بعامين أعلنَ نفسه الوارث الشرعي للإمبراطورية الفارسية. وكان شخصية مُلْهِمَة، كريماً وقاسياً في آن واحد، كما كان جريئاً إلى درجة التهوُّر. فقد خاطر بحياته من دون اعتبارٍ لِمَنْ سيخلفه ونثرَ في أصقاع إمبراطوريته الشاسعة مدناً مَحْمِيّة أطلق على كل منها "الإسكندرية". وسُرعان ما أصبح المرتزقة الإغريق الذين أنزلهم في تلك المواقع النائية ساخطين.

ولم تكن إمبراطورية الإسكندر موحَّدة على نحو مؤسَّسيّ، بل كانت مجموعة من الألقاب المختلفة موحَّدة في شخصه. فهو كان ملك مقدونيا؛ ورئيس "عصبة كورنتس"، التي بَقِيَ أعضاؤها مستقلين نسبياً؛ وفرعون مصر الكبير؛ وملك الفرس العظيم، على الرغم من أنّ معظم الإمبراطورية الفارسية أفلتَتْ من قبضته[38]. وعقب وفاة الإسكندر بالحُمَّى في العام 323 ق.م. وهو في الـ 33 من عمره، اتّسمت السنوات الخمسون التالية بصراع مرير بين قادته وورثتهم على غنائم الإمبراطورية التي تفتَّتَتْ إلى ممالك: مملكة مقدونيا، والإمبراطورية السلوقية التي ضمّت سوريا ومعظم آسيا الصغرى، وإمبراطورية مصر التي تحكَّم بها البطالمة.

واعتمدَ بعض الكُتّاب على ما أورده بلوتارك عن حياة الإسكندر الكبير للإشارة إلى تجربة "أمميّة" أصيلة، توارى فيها التمييز بين البرابرة والإغريق أمام مساواة متبادلة، ومواطنيّة "دولة المدينة" أمام عضوية إمبراطورية عالمية يحكمها قانون واحد ونظام عدالة واحد[39].

وثمة إثباتٌ وافٍ بأنّ الإسكندر رغب في توحيد "الأعراق العليا" في مقدونيا، وبلاد الإغريق، وفارس، لكنّه لم يتَّبع هذه السياسة تجاه الآخرين. فقد عيَّنَ الإسكندر شخصيات من الفرس في مراكز عسكرية كبيرة وشجَّعَ قادته على الزواج من نساءٍ فارسيات، وقد ارتدى بنفسه أثواباً فارسية. ولم تسرّ هذه السياسة الإغريقَ كثيراً، فبعد وفاته تخلَّ العديدُ منهم عن الزوجات الفارسيات.

وبالنسبة إلى مكيافيلي، كان فيليب الثاني والإسكندر الكبير على السواء من رجال الفضيلة، واستشهدَ بهما كمثالٍ للممارسة السياسية الصالحة، لكن ليس من دون بعض التحفُّظات. فقد أثنى على فيليب لتنظيمه جيشه المقدوني، ما جعله أقل عرضة لشرور الحظ (*The Prince*, 87)، ولاغتنامه فرصة السيطرة على بلاد الإغريق فيما كانت الدول الأخرى متخاذلة ومُستغرقة في الكوميديات (*Art of War*, 725)[40]. فهو لم يخشَ نقل المؤسّسات والموظّفين داخل المناطق التي يحتّلها، ونقل "البشر من منطقة إلى أخرى كما ينقل الراعي خِرافه" (*Discourses*, I. 26, pp. 177). وعلى غرار أولئك الذين وصلوا إلى القمة من أصول وضيعة أو حظوظ متعثِّرة، انتهجَ المَكْرَ والخداع (*Discourses*, II. 13, pp. 310-312). وحينما كان على رأس جيش طِيبة، قاده إلى النصر ومن ثم حرَمَ مواطني طِيبة من حرّيتهم (*The Prince*, 79). إلا أنّ الخطأ الأكبر الذي وقعَ فيه فيليب هو عدم الإقتصاص من مقترف مَظْلَمةٍ طالت أحد العاملين في بلاطه، وبدلاً من ذلك كافأ الظالم المُسيء، ما أثارَ غضب الضحية ودفعَهُ إلى اغتيال الملك المقدوني (*Discourses*, II. 28, pp. 367-369).

وكان الإسكندر، على غرار سيزار بورجيا، يتنعَّمُ إسرافاً بأموال الشعوب الأخرى، وهو ما ساعد فحسب على مضاعفة شهرة الرجلين في موطنهما (*The Prince*, 94). وكان هذان الرجلان يتمتّعان

بما يكفي من الفطنة لتقليد القادة الكبار - الإسكندر اقتدى بآخيل، وسيزار اقتدى بالإسكندر - (*The Prince*, 90) وأيّاً منهما لم يخشَ مواجهة المخاطر في الصفوف الأمامية من جيشه (*Art of War*, 725). وكلاهما كان مغامراً في مواجهة الحظ، إلا أنّهما أذعنا لقوته[41].

ويُثنَى على الإسكندر، لمقدرته الخطابية في إلهام جنوده وبَث الحماس فيهم (*Art of War*, 661)، ولكونه حقَّق العظمة بتسليح شعبه[42]. ويُنظَر إلى الإسكندر، إلى جانب والده، بعين الإعجاب لكونهما نجحا في غزو العالم (*Art of War*, 725). إنّما طموح مَنْ خلفهما هو الذي أضاع الإمبراطورية (*The Prince*, 44). لكن ليس المثال المقدوني هو ما يُحضّ الأمير المعاصر أو الجمهورية على الاقتداء به، بل مثال الدولة التي سحقته. وفي هذا الخصوص، كما يُخبرنا باترفيلد (Butterfield)، دخلَ مكيافيلي "بصلابة القرون الوسطى المعهودة في تيار الإعجاب الشديد بروما القديمة والاقتداء بها، ذاك الذي ساد في عصر النهضة"[43].

تجربة القدماء: روما

أصبحت روما بعد تحرُّرها في نهاية القرن السادس قبل الميلاد من حُكم الملوك الإتروسكان جمهورية أرستقراطيّة تتألف من مجلسين. وعملت بداية على ترسيخ موقعها في إيطاليا والمستعمرات الإغريقية في جنوب إيطاليا، ومن ثم غزت حوض البحر المتوسط بأكمله، بما في ذلك شمال إفريقيا والشرق الهِلّيني، لتضم في نهاية المطاف أجزاء كبيرة من أوروبا الغربية إلى إمبراطوريتها الشاسعة والمتنوّعة. ودامت "الجمهورية الرومانية" من العام 509 ق.م وحتى هزيمة ماركوس أنطونيوس (Mark Antony) على يديّ غايوس أوكتافيوس (Gaius Octavius) في العام 31 ق.م. وأكّدت "إمبراطورية

الشعب الرومانية" (*Imperium populi Romani*) تفوُّقَ ومجدَ الشعب الذي شكّل أُمّة عظيمة، فيما احتفظت "الجمهورية الرومانية" (*Imperium Romanum*) في عهد أوغسطوس (Augustus) بالمدلولات التقييمية للفخر، والواجب، والاحترام الذاتي الوطني، إلا أنّ فكرة تفوُّق الشعب استُبدِلت بفكرة الشخصية العُليا التي وجبَ على المواطنين أن يُدينوا لها بالإحترام[44]. وعلى الرغم من أنّ أوغسطوس كان في الظاهر "المواطن الأول" (*princeps*) بين مواطنين متساوين، فهو أصبح بالفعل مَلَكاً، متلقّياً من الشعب بإرادته الطاعة والولاء اللذين كانا يُقدَّمان تقليدياً إلى "إمبراطورية الشعب الرومانية". وقد صُوِّرَ في بعض الأعمال الفنية كفرعونٍ، ليُقارَن ضمناً بالآلهة. وكانت مصر مصدراً هائلاً للثروة لا مقاطعة شَكْليّة، بل مُلْكاً لـ "المواطن الأول". ولم يجد أوغسطوس مجده واعتباره في السُّلطات الشَكْليّة المُوكَلة إليه بل في "الصلاحية الفعلية" (*auctoritas*) التي استخلصها، تلك المعزَّزة بثروته الهائلة ومقدرته على السيطرة من خلال الرعاية والحماية والتفضُّل[45]. وأحاطَ خلفاؤه الإمبرياليون أنفسَهم بهالةٍ من المَهَابة والعظمة وصلَتْ إلى حد "التأليه". وبدءاً من العام 282 بعد الميلاد، لم يعُد ثمة حاجة إلى المصادقة على الأباطرة من قِبَل مجلس الشيوخ، وفي آخر عهد الإمبراطورية أُجبِرَ المواطنون على السُّجود أمام الإمبراطور، ولم يُمْنَح سوى لأهم أفراد حاشيته شرف تقبيل ذيل ثوبه المُزخرف بفخامةٍ وترف[46].

ومن المتفق عليه أنّ نهاية الإمبراطورية الرومانية حدثت في العام 476 بعد الميلاد مع خلع آخر إمبراطور في الغرب، وهو رومولس أغوسطولس (Romulus Augustulus)، بعد اجتياح المناطق الغربية من قِبَل البرابرة الهُون، والفندال، والقوط الغربيين (الفيزيغوت)، والقوط الشرقيين (الأستروغوت)[47]. إلا أنّ

الإمبراطورية كانت ضعيفة وفي حالة فوضى واضطراب قبل هذا الحدث بكثير، وتحوَّلت قوتها إلى "بيزنطيوم" في الشرق تحت حُكم الإمبراطور قسطنطين (Constantine) الذي أعلن في العام 313 بعد الميلاد المسيحية الدين المفضّل للإمبراطورية. وفيما لبّت المسيحية متطلّبات الحاجة إلى تعزيز التماسك الاجتماعي، فقد حوَّلت الأنظار بعيداً عن المجد الأرضي والعِزّ الدنيوي نحو خلاص الرُّوح وثواب الآخرة[48]. وصمدَ الجزء الشرقي من الإمبراطورية نحو ألف عامٍ بعد سقوط الجزء الغربي، الذي جاءت نهايته على أيدي الأتراك بعد فتحهم للقسطنطينية في العام 1453.

إنّها "الجمهورية الرومانية" التي استحوذت على إعجاب مكيافيلي: شكلُ حكومتها؛ ونهج توسُّعها، واستغلالها للدين، لا سيّما في ما يتعلّق بالشؤون العسكرية.

فلنبدأ مع شكل حكومة "الجمهورية الرومانية". فبعد العام 510 ق.م، استُبدِل ملوك روما الإتروسكان بمجلسين، اختارهما مَجْمَعٌ من المواطنين الذكور البالغين. وكان هذان المجلسان يلتمسان المشورة من "مجلس الشيوخ"، الذي كان يتألف من قضاة سابقين. ووسمَتْ هذه العناصر الثلاثة الفترة الجمهورية بأكملها، التي كانت تُمثِّل بالفعل حُكماً أرستقراطيّاً، مقيَّداً بدرجاتٍ مختلفة من القوة من قِبَل المَجْمَع الشعبي[49]. وعلى عكس أثينا، كانت فترة ولاية الحُكم محصورة في عامٍ واحد، وهو مبدأ لم يتم التخلِّي عنه صراحة إلا عند نهاية القرن الذي ساد فيه الحُكم الجمهوري في روما. وانطوى "مجلس الشيوخ" على عضوية دائمة إلى حدٍ ما[50]. وقُسِّم المواطنون فعلياً إلى طبقتين: الأشراف المُنحدرون كما يُزْعَم من الأرستقراطيّة القَبَليّة القديمة، والعامة أو الطبقة الشعبية، حيث هيمنت طبقة الأشراف بداية على مناصب الحكومة. وشهِدَ القرنان الأوّلان

من عمر الجمهورية ظهور المنافسة والتطاحُن بين الأشراف والعامة، وهو ما يُعرَف بصراع الطبقات؛ وأُجبرت العامة أخيراً على تقديم تنازلات، بما في ذلك مَجْمَعَهم الخاص (*concilium plebis*) (471 ق.م). وفي العام 342 ق.م، أُدخِلَ أفراد من العامة إلى "مجلس الشورى"، فنشأت نتيجة لذلك نبالة مختلطة[51]. وفي العام 286 ق.م، أصبحت قرارات مجمَع العامة، أو الاستفتاءات العامة، مُلزَمة ليس فقط لهذه الطبقة، بل أيضاً لطبقة الأشراف[52]. وبعد ذلك استندت الانقسامات بشكلٍ كبير إلى الثروة لا إلى الطبقة.

وفضَّل بوليبيوس هذا الشكل من أشكال الحكومات في الدستور الإسبارطي الذي وضعه المُشرِّع الإغريقي الكبير لايكورغوس. فقد اعتبر بوليبيوس أنّ الدستور الروماني كان أفضل ما هو موجود في زمانه، لأنّه جمعَ معاً عناصر المَلَكيّة في المستشارين، والأرستقراطيّة في مجلس الشيوخ، والديمقراطية في السُّلطة المخوَّلة من الشعب، وذلك شكَّل أسس استقراره[53]. إلا أنّ مصدر الاستقرارية ربّما عاد إلى هيمنة مجلس الشيوخ. صحيحٌ أنّه لم يملك صلاحية قانونية أو دستورية للهيمنة على الحكومة، إلا أنّه تمكّن من ذلك بالفعل بفضل مكانته واعتباره، أو ما كان يُطلَق عليه "صلاحية مجلس الشيوخ"[54] (*auctoritas senatus*).

لقد خصَّ مكيافيلي روما بالإعجاب لأنّها دمجت تشريعياً عناصر المَلَكيّة، والأرستقراطيّة، والديمقراطية، وبدلاً من أن يرى في الانسجام ضرورة لرفاه المدينة، فهو يُجادل بأنّ التصادم بين توضيعات عامة الشعب والطبقة العليا أحدَثَ توليفة من الطبقات الاجتماعية التي شكّلت النسيج السياسي والاجتماعي الأمثل. إنّما هذا التصادم، كما يُجادل مكيافيلي، هو الذي كان وراء جميع التشريعات المُفضية إلى الحرّية (*Discourses,* I. 1-6, pp. 100-118). وما أسهمَ

إلى حدٍ كبير في عظمة روما كان مقدرتها على أن تُقاضي علناً أولئك المواطنين الذين شكّلوا خطراً على حرّية الدولة (*Discourses,* I. 7, p. 124). ففي حالة مانليوس كابيتولينوس (Manlius Capitolinus)، على سبيل المثال، نجد مواطناً مثالياً، يُضله الحسدُ وتطغى عليه الرغبة في الحُكم، فيُطلق تمرُّداً ضد مجلس الشيوخ وقوانين روما. وعلى الرغم من أنّ عامة الشعب سُرَّت بذلك الذي أضَرَّ بالنُبلاء، فإنّ الـ "تريبيون" أو "المُدافعين عن الشعب" (Tribunes) أدانوا كابيتولينوس وحكموا عليه بالموت (*Discourses,* III. 8, pp. 426-427). فقد كان كابيتولينوس بالنسبة إليهم خارجاً عن سياق زمانه، لأنّه لو كان عامة الشعب في روما فاسدين لكان تمكَّنَ من أن يصبح طاغية. وهذا يؤكّد بالنسبة إلى مكيافيلي أنّ "المواطن الفاسد لا يمكنه أن يؤذي جمهورية ليست بفاسدة" (*Discourses,* III. 8, p. 426).

لكن ليس نقص الفساد هو الذي ضمن أمان روما في إمدادها لديكتاتور موقت مع إبقاء محدوديات على سُلطاته. وفي حالات الخطر الشديد، المتأتّي عن عوامل داخلية أو خارجية على حدٍ سواء، تكون الجمهورية عاجزة عن التحرُّك بسرعةٍ وحزم وربّما تخفق من دون اللجوء إلى ديكتاتورية طارئة. فقط حينما يتفشَّى الفساد تصبح الديكتاتورية مؤذية للجمهورية. ويُجادل مكيافيلي بأنّ إمداد الشعب ليس هو الذي أتاح لـ "القيصر" كي يصبح طاغية، بل السُّلطة التي انتزعها كقائدٍ عسكري متمرِّس والتي أفضَتْ إلى المناداة بشخصه. فالديكتاتوريون الذين نُودِيَ بهم وفقاً للقانون ضمنوا الحفاظ على الجمهورية في أوقات الخطر (*Discourses,* I. 33-4, pp. 109-196).

ورأى مكيافيلي أنّ وطنية وولاء مواطني روما، وخلوهم من الفساد، هي التي أتاحت استعادة الحرّية طوال الصدامات العنيفة بين الأشراف والعامة. وأظهرت عامة الشعب الروماني صلاحاً، وتعبُّداً للآلهة، وولاءً مما ضمن، في غياب الفساد، تسهيلَ حُكم روما. وفي

الحقبة المعاصرة لمكيافيلي واصَلَ الشعبُ الجرماني إظهار ذلك الصلاح والتعبُّد، إلا أنّ إيطاليا كانت على العكس تماماً، يعمّها الفسادُ ولا خيرَ يُرتَجى من مواطنيها (*Discourses,* I. 55, pp. 243-244).

والعنصر الثاني في روما الجمهورية الذي حَظِيَ بإعجاب مكيافيلي كان نهج توسُّعها. فهي لم تحاول استعباد جيرانها، ودخلت فعلياً في أنواعٍ مختلفة من العلاقات مع حلفائها وفقاً لِمَا تُمليه الظروف، ووسَّعت نطاق مواطنيّتها عند اقتضاء الحاجة، أو حينما أجبِرت على ذلك بفعل الحروب الاجتماعية، وكانت تُشارك غنائم الحرب مع حلفائها الإيطاليين في حملاتٍ بعيدة في أرجاء حوض البحر المتوسط والعالم الإغريقي. والمبدأ الأساسي الكامن وراء قوة "الإمبراطورية" الرومانية لم يكن مناطقياً، حتى ولو دخلت في علاقات تختص بالأراضي والمناطق، بل كان ذلك المبدأ يتعلّق بقيادةِ إمبراطورٍ وطاعةِ أوامره. وكما يرى أندرو لينتوت (Andrew Lintott) فإنّ الرومان في جميع العلاقات التي أقاموها مع الشعوب الأخرى، حتى مع أولئك الذين كانوا يدعونهم أصدقاء أو حلفاء، كانوا "ينتظرون إطاعة أوامرهم، حتى حينما كانوا يمنحون قدراً كبيراً من الحُكم الذاتي الفعلي وممارسة السُّلطة عبر وسائل غير مباشرة"[55]. وسعَتْ روما حثيثاً، متى أمكنها، إلى وضع الأشراف المالكين للأراضي في موقع حُكم ولاياتها، لتُوضِح للجميع منذ البدء مَنْ وجب الاعتماد عليه في البقاء[56]. وحتى منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، اقتصر النفوذ الروماني وبشكلٍ كبير على إيطاليا. والحملات ضد قرطاجة وبلاد الإغريق، فضلاً عن ممالك آسيا الصغرى التي شكّلت سابقاً جزءاً من الإمبراطورية المقدونية، نتجَ عنها زيادة كبيرة في رقعة الأراضي وأظهرت ضعف نظام حُكمٍ اعتمدَ بشدّة في عمله على التقليد وصلاحيات التفويض[57].

وسعَتْ روما جاهدة على الدوام إلى تأكيد مشروعيّة وعدالة حروبها، التي لم يكن يُحفِّزها الجشع فحسب، بل هاجس سلامة حلفائها[58]. إلا أنّها كشأن القوى المهيمنة الأخرى لم تسمح لاعتبارات العدالة بالتدخُّل في مصلحتها الخاصة[59].

فبالنسبة إلى مكيافيلي، الإمبريالية هي توسُّع أو امتداد للحافز الطبيعي للرغبة بالمزيد، والحصول عليه متى كانت ثمة مقدرة على القيام بذلك. فالعيش وفقاً للمصادر المتوافرة فحسب ليس "فضيلة" تشدُّنا عليها الحالة البشرية (*Discourses,* I. p. 102). وليست كلّ دولة مهيَّأة لاتّباع هذا الحافز، لكن بما أنّ شؤون البشر في حالة حركة دائمة فإنّ الدولة المؤسَّسة للحفاظ على وضعها الراهن (*status quo*) قد تضطر إلى اتّباع مسار فعلٍ معاكسٍ لا تكون متهيِّئة له على نحو وافٍ وسط بيئة علاقات دوليةٍ شديدةٍ التنافس. إذاً، وجبَ أن تُؤسَّس الدولة (أو الجمهورية أو أيّ كيان حُكم)، من ناحية الحكمة العمليّة، تهيُّؤاً للتوسُّع لأنّه:

من المستحيل على أيّ دولة أن تبقى أبداً متمتّعة بسلام بحرّياتها وقيودها الضيقة؛ فحتى لو لم تتعرّض للدول الأخرى، فإنّ تلك الأخيرة ستتعرّض لها، وعندها ستتولّد في داخلها الرغبة، والضرورة، للغزو وفتح البلدان. ستجد أيضاً أنّه حينما لا يكون لها عدو خارجي، يكون هناك عدو داخلي، ويبدو أنّ ذلك يحدث بالضرورة في جميع المدن الكبرى (*Discourses,* II. 19, pp. 335-336).

وإذا كانت الدولة مهيَّأة للتوسُّع، وحدثَ أنْ أجبرتها الظروف على القيام بذلك، فإنّ الأراضي والرعايا الإضافيين (شريطة أن يكون النهج الروماني متَّبعاً)، يمكن السيطرة عليهم بسهولة أكبر (*Discourses,* I. 6, pp. 121-124). والافتراض الأساسي الذي يرمي إليه مكيافيلي في كلّ ما سبق هو أنّ القوة تُعزِّز الأمن (*Discourses,*

(I. 1, p. 102)، ومن دون أمن تكون حرّيات الجمهورية في خطر. وكما يقترح سكينر على نحو صائب "إنّ السعي إلى الهيمنة في الخارج يُعتبر بالتالي شرطاً مسبقاً للحرّية في الداخل"[60].

ومن أجل تحويل مدينة ما إلى إمبراطورية كبرى من الضروري ضمان أكبر عدد ممكن من السُكّان الذكور. وثمة وسيلتان لضمان ذلك: إمّا باستقطاب الأجانب عبر إتاحة دخولهم إلى المدينة وتأمين سُكْنَاهم بسهولة، أو إجبار الناس على السكن فيها عبر تدمير قراهم وبلداتهم المحيطة بها، وبالتالي إجبار السُكّان على الانتقال إلى المدينة. واتّبعت روما المسار الأخير، وفي زمن حُكم ملكها السادس كان ثمة 80,000 حامل للسلاح يقطنون في المدينة. ويُجادل مكيافيلي أنّ هذا المبدأ يُشابه الزراعة الناجحة. إذ تُشْذَّب الفروع أو الغصون الأولى للنبتة بغية تقوية الجذور وإنتاج فروع أكثر نماءً وحَمْلاً للثمار (*Discourses,* II. 3, p. 282). كما سمحت روما بدخولٍ حر نسبياً للأجانب والغرباء، وبالتالي تمكّنت، بما يتوافق مع نهجها الأول لكسب أكبر عددٍ من السُكّان الذكور. من ضم 280,000 رجل وتسليحهم. ويؤكّد مكيافيلي أنّ أثينا وإسبارطة لم تتمكّنا أبداً من الوصول إلى عظمة روما لأنّهما لم تستخدما الوسائل ذاتها لمضاعفة سُكّانهما من الذكور، وبالتالي لم تتمكّن كلّ منهما أبداً من تجنيد أكثر من 20,000 رجل بالسلاح الشاك.

وواصَلَ مكيافيلي استعارته من الطبيعة وجادلَ بأنّ جذع الشجرة الرفيع لا يمكنه أن يدعم الأغصان المُثقلة. فإذا حاولت جمهورية صغيرة أن تتمدَّد وتُخْضِع جمهوريات أكبر، فإنّها ستُقاسي صعوبة كبيرة في دعمها. وتصبح الغصون أثقل ممّا يتحمّله الجذع الذي يصبح ضعيفاً أمام الريح. وهذا ما حدثَ تماماً مع إسبارطة. فهي على الرغم من جذعها الرفيع، منعت الغرباء من دخول المدينة، واستولَتْ على

معظم بلاد الإغريق، لكن ما أنْ تمرّدت طِيبة ولحقت بها مدن أخرى، حتى انفصل الجذع عن غصونه. إلا أنّ روما كانت تتمتع بجذع قوي ومتين يمكنه أن يدعم بسهولة فروعها وغصونها الكبيرة. وإنّما تدبير تقوية الجذع ومن ثم التوسُّع في ضم المناطق هو الذي جعل "روما عظيمة وقوية إلى أقصى حد" (*Discourses,* II. 3, p. 283).

إذا أرادت أي مدينة التوسُّع، فعليها أن تدرس ثلاثة مناهج استخدمتها الجمهوريات القديمة في الماضي وتصلح لأن تكون دروساً لأيّ فعلٍ في المستقبل. أولاً، هناك منهج تشكيل رابطات أو تحالفات بين عددٍ من الجمهوريات لا يكون فيها "لأيّ منها أفضلية، أو سلطة أو أولوية على الجمهوريات الأخرى" (*Discourses,* II. 4, p. 283). وثمة مساوئ عديدة لهذا المنهج، تفوق حسناته. وتتمثَّل الحسنات في كونه لا يتضمّن بالضرورة شَنَّ حربٍ، ويسهل من خلاله نسبياً السيطرة على المناطق الجديدة المشمولة بالتحالف. أمّا السيئات فتكمنُ في أنّ مثل هذه التحالفات بين الجمهوريات يصعب عليها التوسُّع حيث يكون كلّ عضو متبايناً وبعيداً ويملك مصادره الخاصة. وهذا يجعل المشورة صعبة وعملية اتخاذ القرارات بطيئة. وعلاوة على ذلك، لا تُبدي مثل هذه التحالفات حماساً إزاء السيطرة على مناطق جديدة لأنّها تتشارك جميعاً في مثل هذا التوسُّع ولا تستحبّ مكتسباته على عكس الجمهورية الواحدة التي تتمتَّع بفوائدها استئثاراً.

ويؤكّد مكيافيلي أنّ مثل هذه التحالفات تَتَسِم بمحدوديات ثابتة يتعذّر عليها تجاوزها. ويبدو أنّ اثنتي عشرة إلى أربع عشرة جماعة هو الحجم الأقصى لها. وحينما يتم الوصول إلى هذا الحجم ترى تلك التحالفات قد أصبحت قادرة على الدفاع بسهولة عن نفسها من كلّ الوافدين الجدد. فالضرورة لا تتطلّب منها توسيع نطاق سيطرتها، وحيث إنّها تتشارك جميعاً في التوسُّعات فلا تجد أيّ فائدة في

اكتساب مزيد من الأراضي أو المناطق. فمن شأن كسب مزيدٍ من الحلفاء في الاتحاد أن يُضاعِف فرص البلبلة والجمود، عبر جعل عملية اتخاذ القرارات أكثر تثاقلاً. وترى تلك التحالفات، إضافة إلى ذلك، أنّ إخضاع مناطق جديدة لحُكمها لا ينطوي على فائدة محددة.

وحينما تصل مثل هذه التحالفات إلى حجمها الأقصى، وتشعر بأنّها تحصّنت جيداً من ناحية أمنها، فإنّها تميل إلى الانخراط في نشاطين. أولاً، توفر الأمن والحماية للآخرين الذين يرغبون في دفع الأموال لقاء ذلك. ثانياً، تتهيَّأ لتأجير جيوش من المرتزقة إلى أمراء يحتاجون إلى قوة عسكرية لتنفيذ مشاريعهم. وكان سيزار بورجيا واحداً من هؤلاء الأمراء الذين استخدموا مرتزقة، كما أنّ فلورنسا استأجرت هي أيضاً جيوشاً فرنسية وسويسرية. ومثل هذه الاتحادات غير فعّالة في مضاعفة عديد الرعايا الخاضعين، وسُرعان ما يؤول مصيرها إلى الهلاك إذا تجاوزت حجمها الأقصى.

ثمة منهجٌ ثانٍ للتوسُّع، يشجبه مكيافيلي، يتمثَّل في جعل "الدول كيانات خاضعة لا حلفاء" (*Discourses,* II. 4, p. 284). فقد اتّبعت إسبارطة وأثينا هذا النهج وكانتا غير قادرتين على إحكام السيطرة على الكيانات التي قامتا بغزوها واحتلالها. إنّ الاستيلاء على حكومة مدينة خاضعة هي مهمة صعبة ومُرهقة، خصوصاً إذا كانت تلك المدينة قد اعتادت الحُكم الذاتي. فمن أجل القيام بذلك ثمة حاجة إلى قوّات مسلّحة قوية. ويُجادل مكيافيلي بأنّه إذا ما تمّ تبنّي وسائل توسُّع مماثلة فمن الضروري الحصول على مساعدة الحلفاء ومضاعفة عدد سُكّان المدينة. ولم تلجأ إسبارطة ولا أثينا إلى أيّ من تلك الوسائل ولهذا السبب كان مصيرهما الخراب (*Discourses,* II. 4, p. 285).

ونهج التوسُّع الثالث، الذي اعتمده الرومان ويُوصي مكيافيلي

بالاقتداء به، هو "تشكيل تحالفات تحتفظ فيها لنفسك بالقيادة، أيّ تلك المكانة التي تنحصر فيها السُّلطة المركزيّة، وحق المبادرة بالفعل" (*Discourses,* II. 4, p. 284). وأقام الرومان تحالفات عديدة مع دول في إيطاليا واحتفظوا بحق إصدار الأوامر في الإمبراطورية. وسُرعان ما وقع حلفاء روما تحت تأثيرها وبذلوا دماءهم من أجلها. وجيوش الحلفاء العظيمة التي خرجت من إيطاليا لتُحوِّل الممالك إلى ولايات تابعة للإمبراطورية قد أخضعت لحُكمها شعوباً اعتادت بالفعل على حُكم الملوك. وتولّى إدارة تلك المناطق حُكّامٌ رومان وقد غزتها جيوش تحمل شعار الإمبراطورية الرومانية. لذا اعترفت بسيادة روما عليها وانحنت أمام سُلطانها. وسُرعان ما وجد حلفاء روما في إيطاليا أنفسهم مُحاطين برعايا خاضعين لروما. وتبيَّن لهم أنّهم قد تواروا وراء عظمة المدينة التي كانت مسلّحة ومَحْمِية على نحو أكبر بكثير. وبعد خشيتهم على موقعهم بالنسبة إلى روما، شكّل الحلفاء تحالفاً للحد من قوتها. إلا أنّ الحلفاء الإيطاليين سُرعان ما سقطوا أمام جبروت وقوة روما وانتهى بهم الأمر خاضعين لسُلطانها لا حلفاء لها.

كانت روما من خلال مضاعفة عدد سُكّانها عبر اتّباع سياسية تدمير القرى والبلدات خارج أسوارها وإتاحة الدخول الحُرّ نسبياً إلى أرجائها، قد أرسَتْ أُسساً متينة مكّنتها من بناء إمبراطورية بمساعدة حلفائها الإيطاليين، ومن ثم إخضاع هؤلاء الحلفاء بحد ذاتهم لحُكمها. وما من إمبراطورية أخرى، سبقت أو أعقبت إمبراطورية روما، قد تبنّت مثل هذه الوسائل. وإنمّا بسبب عدم الاقتداء بمثل هذه الوسائل، وبالتالي اعتبارها غير ذات جدوى أو ملاءمة، "أصبحت إيطاليا فريسة سهلة لكلّ مَنْ يرغب في اجتياح هذه الأرض" (*Discourses,* II. 5, p. 288).

أمّا الميزة الثالثة في الجمهورية الرومانية التي رأى مكيافيلي

وجوب تقليدها، فهي الممارسات الدينية الوثنية التي أسهمت في التماسك الاجتماعي لمواطنيها. فالديانة الوثنية في روما كانت وسيلة فعّالة للتحكُّم الاجتماعي وقد استأثرت الطبقة الأرستقراطيّة بمناصبها[61]. وقُسِّمت الرزنامة الرومانية إلى أيامٍ يمكن فيها متابعة الأعمال العامة، وأيامٍ يتعذّر فيها ذلك لأسبابٍ دينية. واستُثنيت اجتماعات مجلس الشّيوخ من ذلك نظراً لكونٍ الكهنة يحتفظون بمقاعد في ذلك المجلس، حيث يجمعون معاً السُّلطتين الدينية والسياسية وصلاحياتهما. وكانت قراءة الكهنة للطالع تؤخذ في الحُسبان لإجازة أو منع النشاطات العامة، فربّما استُخدِمت إشارات غير مُبشِّرة بالخير لحظر نشاطات عامة في أيام كانت مقرَّرة لها مُسبقاً. كما أنّ إعلان الحرب وشَنِّها يرتبطان على نحو تكاملي بالطقوس والمراسم الدينية. وكان إله الحرب "مارس" موضع عبادةٍ شعائرية متواصلة، أمّا يمين الولاء الذي يقسمه الجندي أمام الضابط الآمر عليه، وكذلك مَنْ يخلفه في كلّ فترة من فترات الخدمة العسكرية، فقد كان "يمين الولاء المقدس المغلظ" (*sacramentum*).

وكانت الديانة الرومانية مدنيّة إذ إنّ الصالح الأكبر للدولة كان في صميم نِحَل دينية عكفت على عبادة آلهة أمثال "جوبيتر" (المشتري)، و"جونو" (ملكة السماء)، و"مارس" (المريخ، إله الحرب). وعزا الشعب الروماني نجاحهم الاستثنائي إلى تعبُّدهم للآلهة. إنّما بفضل "إخلاصهم الديني كافأتهم الآلهة". وبما أنّ التعبُّد اكتسى مثل هذه الأهمية في تحديد نمط السلوك العام، سعى الرومان بقوة إلى خدمة الكهنة وإرضائهم، وتقبُّل مشورتهم طوعاً، وذلك لضمان تواصل "إنعام" الآلهة عليهم. وأتاحَ مثل هذا التوقير الديني للسياسيين درجة كبيرة من التحكُّم والتلاعب بالمواطنين. فقد كان اتّهام المرء بالجحود للآلهة خطرٌ جداً ويُستخدم لردع أيّ فعل خيانة

بحق الدولة. وكانت الديانة وسيلة يمكن من خلالها تركيز الخوف وتوظيفه لفائدة الدولة.

واعتبر بوليبيوس هذا "الخوف الشديد من الآلهة" إحدى سِمات التميُّز الأكثر أهمية التي منحت القوة إلى الجمهورية الرومانية. ولم تكن أهميته بالنسبة إليه في إظهاره "تديُّناً" صادقاً وأصيلاً من جانب النُبلاء، بل في كونه وسيلة فعّالة للتحكُّم الاجتماعي، ويقول "أرى أنّ القدماء لم يتصرّفوا عبثاً ومن دون غرض وهدف حينما أشاعوا وسط عامة الشعب تلك الآراء حول الآلهة، والاعتقاد بالعقاب في 'هاديس' (الجحيم)، وأعتقدُ بشدة أنّ البشر اليوم يتصرّفون بتهوُّر وحماقة في رفض تلك الآراء"[62]. إنّها نظرة تجاه الديانة الرومانية يتبنّاها مكيافيلي.

فهو يرى أنّ من بين أولئك الذين يستحقون الثناء، يستأهل مؤسِّسو الديانات التربُّع على رأس القائمة، فهم مَنْ منح أمتنَ الأسس للدولة. وهذا لا يعني أنّ مكيافيلي كان متديِّناً غيوراً، ولو أنّه قَبِل المعتقدات التقليدية للمسيحية في تمييزه بين الإيمان والعقل[63]. فالمسيحية بالنسبة إليه كانت ديانة أصيلة أفسدها على نحو كارثي الأوصياءُ عليها، الأنانيون الوُصوليون. فقد شدَّد الشارحون على الأُخروية والضِعة في المسيحية بدلاً من حُب الحياة ومحبة الوطن (*patria*) وتمجيده[64]. وحُكم مكيافيلي السياسي، لا اللاهوتي، على الأديان هو من ناحية تأثيراتها المدنيّة أو العلمانية العمليّة. وهو يُغْدِق المديح على الديانة التي تأسَّست في روما على يدي ملكها "نوما" (Numa) لأنّها استُخدِمَتْ "كأداة ضرورية تفوق ما عداها في صون الدولة المتحضِّرة" (*Discourses,* I. 11, p. 139). وفي هذا الخصوص، فإنّ تشديد المسيحية على الضِعة أو التواضع أثبتَ أنّه عائق لمثل هذا الهدف، "خصوصاً عند التواضع في التعامل مع

رجالٍ متغطرسين الذين، إمّا بدافع الحسد أو لأسباب أخرى، يُضمرون لك الكراهية" (*Discourses,* II. 14, p. 312). وبعبارة أخرى، كان لديه نظرة محض "أداتية" منفعية للدين، إذا ما قِيست من الناحية السياسية. فالديانة هي أداة نافعة جداً إذا استخدمتها الحكومات في حفظ النظام في الدولة. فالخوف من الإله هو الوسيلة الأكثر فعالية لغرس الانضباط، والطاعة، والنظام في عامة الشعب. فمن دون الخوف من الإله إمّا تقع الدولة في براثن الخراب أو يتطلّب إخضاعها عبر الخوف من الأمير.

ووجود الدين بحد ذاته ليس كافياً لحفظ النظام في الدولة. فمن وجهة نظر مكيافيلي "وجبَ استغلال الدين على نحو ملائم" (*Discourses,* I. 13, pp. 146-147)، وعنِيَ بذلك وجوب إظهار الاحترام الكافي لشعائره ومؤسّساته، أيّ يتعيّن الحفاظ على طقوسه ومراسمه من دون أيّ تحريف. والسبب مجدداً هو "أداتي". فإذا لم يُظهر الحُكّام التوقير والاحترام المناسبين للدين وأبدوا ازدراءً حياله، فإنّ الناس لا ريبَ سيضعف إيمانهم ويُشكّكون إمّا بصلاحية سُلطة القائد أو بجدوى اتّباع الدين.

وواقع أنّ المسيحية لم تُستخدَم على هذا النحو في إيطاليا، ولم يُحافَظ على سلامة شعائرها، كان السبب، بحسب مكيافيلي، وراء وقوع إيطاليا المعاصرة له في مثل تلك المحنة المؤسفة. ويُجادل بأنّ "الدَين الأول الذي نُدين به نحن الإيطاليون للكنيسة والكهنة هو بالتالي أنّنا أصبحنا جاحدين ومُفسدين" (*Discourses,* I. 12, p. 144). وينعي مكيافيلي واقعَ أنّ "الكنيسة الكاثوليكية الرومانية" لم تملك القوة والصلاحية آنذاك لإخضاع كامل إيطاليا لسُلطانها، والارتقاء إلى مستوى القيادة في المسائل الرُّوحية والعلمانية. والأسوأ من ذلك هو مدى تداعيات ضعفها، حيث إنّها بسبب لجوئها إلى

حلفاء خارجيين لحماية المناطق التابعة لها، منعت الدول الإيطالية الأخرى من تولِّي القيادة.

ولا يدفع الدين الشعب إلى الطاعة والانقياد في الشؤون الداخلية للدولة فحسب بل يُلهِمه أيضاً في مغامراته الخارجية. ويُعلنها مكيافيلي صراحة أنّ "الدين هو الذي سهَّل كلّ مغامرة خطّط للقيام بها مجلسُ الشيوخ وعظماء روما" (*Discourses,* I. 11, p. 139).

وفي الشؤون العسكرية يُعتبر استغلال الدين من بين أفضل الوسائل المتوافرة لإلهام الولاء وبَثْ المعنويات وروح الشجاعة استعداداً للمعركة. ويقول مكيافيلي في كتابه **فن الحرب** (*The Art of War*):

ممّا أسهم بشدة في جعل الجنود القدامى مُنضبطين جيداً هو الدين وقَسَم اليمين عند دخولهم إلى الخدمة العسكرية، لأنّهم في جميع انتهاكاتهم كانوا عرضة ليس فحسب للبلايا التي يخشونها من البشر إنّما أيضاً لسخط الآلهة. وهذه الحالة مقرونة بالعادات الدينية قد سهَّلت مراراً كلّ أنواع المهام التي نفّذها القادة القدماء، وستُسهِّل أمور القادة على الدوام، متى بقيَ الخوف من الدين واحترامه (*Art of War*, 661).

ويؤكّد مكيافيلي أنّ استخدام العرّافين، والكُهّان والمُتنبِّئين وجبَ أن يكون مشروعاً حصيفاً. واعتمد الرومان بشدة على الكهانة "في تقرير المغامرات العسكرية، والتقدُّم بجيوشهم للانخراط في المعارك وفي جميع مبادراتهم المهمة، سواء كانت مدنيّة أو عسكرية" (*Discourses,* I. 14, p. 148). وكان ثمة مسؤولون في جيوشهم يُدعون "مُربِّو الدجاج" يتولّون مهام التكهُّن (بدراسة تصرّفات تلك الطيور). فقبل المواجهة العسكرية كانت الطيور الداجنة

تُحضَر إلى المكان، فإذا أخذت تنقد حبّات الحنطة فذلك نذير خير من الآلهة، وإذا نأت عنها فذلك نذير شؤم.

إلا أنّ القادة الرومان، كانوا بحسب مكيافيلي، شديدي الفطنة فإذا ما وجدوا الوقت مناسباً لشَن الهجوم تجاهلوا التكهُّنات التي تُنذر بالعكس. بيدَ أنّهم يقومون بذلك بطريقةٍ لا تتّسِم بالجحود لها. ففي معركة مهمة ضد السامنيين نأت الطيور الداجنة عن نقد الحنطة، إلا أنّ كبير "مربِّي الدجاج" حكَمَ بأنّ الوقت مع ذلك كان مناسباً لشَن الهجوم. وشاعت أنباء مناورته هذه ووصلت إلى المستشار بابيريوس (Papirius)، الذي حذّر ابن أخيه المرسال بأن يهتم بشؤونه الخاصة فقط، لأنّ حسب علمه فإنّ الطيور الداجنة نقدت الحنطة. وبعد أن حرص على عدم إظهار جحوده، وضع بابيريوس كبير "مُربِّي الدجاج" في الصفوف الأمامية للجيش، حيث قُتل بطعنة رمحٍ روماني. وأعلن المستشار أنّ الآلهة وقفت إلى جانبهم في موتِ "مُربِّي الدجاج" الذي كذب، لذا فهم حِلٌّ من أيّ لوم. وشكَّلَ ذلك بالنسبة إلى مكيافيلي مثال على مستشار "يُدرك كيف يُواءم جيداً بين خططه والتكهُّنات" (*Discourses,* I. 14, p. 150). واستشارة التكهُّنات عند استخدامها على نحو ناجح قد ألهمَتْ دائماً "الجنود لدخول المعركة بكلّ ثقة، وتلك الثقة تكاد تقود إلى النصر على الدوام" (*Discourses,* I. 14, p. 150).

وباختصار، يهتم مكيافيلي فحسب بالتأثيرات الموقتة للدين، بغض النظر عن تأثيره في الرُّوح، أو في احتمالات الخلاص. فالمسيحية بنظره قد قادت البشر في سُبُل خانعة، وعلّمتهم إنفاق معظم أوقاتهم في الركوع وهم يتطلّعون إلى مكافآت سماوية، بدلاً من الوقوف بشجاعة والاهتمام بشؤونهم على الأرض. وتطلَّع إلى ديانات الوثنيين لأنّها منحت قيمة للشجاعة، والعنفوان، والمجد،

تلك الصفات التي عزّزت الفضيلة المدنيّة. واحتاج الجيل الجديد من الإيطاليين إلى مثل هذا الإلهام من أجل الارتقاء إلى مستوى التحدّي الذي واجهه.

والميزة الرابعة في "الجمهورية الرومانية" التي حظيت بإعجاب مكيافيلي هي القوّات المسلَّحة المُشكّلة من المواطنين، مع نهجها الانضباطي الصارم، ونظام عقابها الوحشي، اللذين غرسا في الجنود خوفاً من عواقب الفشل يفوق الخوف من العدو. ويُخبرنا بوليبيوس، على سبيل المثال، بأنّه:

كان يحدثُ أحياناً أنْ يُواجه الجُند عقوبة الموت في مواقعهم الأمامية، لأنّهم رفضوا، خشية العقاب الذي ينتظرهم في الوطن، الانسحاب من موقعهم؛ في حين اندفعَ أولئك الذين فقدوا درعاً أو رمحاً أو أيّ سلاح آخر في الميدان، بتهوُّرٍ نحو العدو، أملاً في استعادة ما فقدوه، أو الموت على أيدي العدو إفلاتاً من الخزي والعار وتحقير أقاربهم[65].

ولم تكن القيادة والسُّلطة العسكريتان متميِّزتين عن مركز السُّلطة المدنيّة. فقيادة الجيوش كانت في عُهدة المستشارين والقضاة، الذين أصبحوا بعد توسُّع الإمبراطورية حُكّاماً على المناطق المُفتَتحة. ووفَّرت القيادة العسكرية فرصاً كبيرة لجمع الثروات، واستغلال الوطنية، والحصول على الدعم في الانتخابات لمناصب جمهورية. ومع نهاية الجمهورية، وفي خلال المئتي عام الأُوليين من "فترة حُكم المواطن الأول" (Principate) في الامبراطورية الرومانية، كان للجيش الروماني أحياناً اليد العُليا. والصراع على السُّلطة السياسية غالباً ما اعتمد على ولاء الجيوش المتنافسة[66]. فقد انتزعَ سولا (Sulla)، على سبيل المثال، السُّلطة بالقوة العسكرية عقب حرب أهلية، وسُرعان ما أُحبِطَت محاولته لمنع تكرار نظام تشريع يعود إلى

العام 82 ق.م، قصدَ من ورائه تنظيم مناصب القضاء وكَبْح سُلطة الـ "تريبيون" أو "المُدافعين عن الشعب"[67].

ولم يكن لروما في الفترة الأولى للجمهورية جيشٌ كبير. وكان مالكو الأراضي يُسْتَدْعون للخدمة العسكرية، على نفقتهم الخاصة في إطار واجبهم كمُواطنين، وهذا لا يقل أهمية في الحفاظ على سُمعتهم وسط العامة عن التصويت في مُجمّع عامة الشعب. وحينما كانت الحَمَلات العسكرية تقتصر على إيطاليا وفي مواسم محدّدة، كان مالكو الأراضي أقل تعرُّضاً للنكبة المالية. وبعدما توسَّع نطاق الحَمَلات وفتراتها الزمنية، ترك العديد من صغار المزارعين الأرض وبالتالي ما عادوا مؤهّلين للخدمة العسكرية. واستجابة للأزمة المتنامية في التجنيد، وكذلك لأسباب تتعلّق بالسُّلطة والنفوذ وسط الجماعات الأرستقراطيّة، فإنّ المكافأة بمَنْح الممتلكات، التي سادَ اعتقادٌ لفترة طويلة بأنّها أساسٌ لضمان ولاء الجندي، قد أُلغيت مع نهاية القرن الثاني قبل الميلاد. وغدَتْ الجيوش تعتمد بشدّة على قادتها لاقتسام غنائم السلب والنهب، كما اعتمدت في سعادتها وانضباطها على مدى تلبية هؤلاء القادة لاحتياجاتها. وفي المقابل، يمكن القائد أنْ يستغلّ امتنان الجيش لتعزيز طموحاته السياسية.

وحتَّمَ نمو الإمبراطورية ضمَّ جنودٍ من أصول غير إيطالية إلى الجيش، تمّ تجنيدهم من جميع أنحاء الإمبراطورية وتوحيدهم، أقلّه جزئياً، في ظل واجبٍ مشترك تجاه روما[68]. وفي النصف الثاني من القرن الميلادي الأول، وفي أثناء فترة حُكم "السُلالة الفلافية" (Flavian dynasty)، كان أقل من 50 بالمئة من الجنود المُلحَقين بالفيالق الرومانية مولودين في إيطاليا، ويُستثنَى من ذلك الحرس الإمبراطوري. فقد كان أفراد القوّات الحليفة المُسانِدة (auxiliaries) في بريطانيا، على سبيل المثال، غالباً ما يُجنَّدون من المناطق

المُفتَتحة حديثاً، من بينها بلاد الجرمان، والغال، والأسبان، فضلاً عن جنود من الشرق[69].

"فن الحرب"

من بين أبرز كُتب مكيافيلي هو **فن الحرب** الذي يُعتبر الوحيد المنشور في حياته، وقد أصبح العمل الأكثر شعبية، إلا أنّه لم ينجح في استبدال الكُتيبات العادية حول الحرب، التي واصلَتْ الظهور بنسخاتٍ جديدة، والتي كشأن أعمال مكيافيلي، استندت إلى مآثر القدماء[70]. ويُمجِّد في هذا الكتاب فضائل جيش وطني، يُحفِّز للتدرُّب بكدٍ في الأعياد العامة بدلاً من السعي وراء الملذّات التافهة. وكان جيشه المثالي هذا توليفة من كتائب المشاة المتراصة الإغريقية والمقدونية، وتركيبة الفيلق الروماني وسلسلة قيادته. وقد وضعَ توكيداً شديداً على سلاح المشاة وقلَّل إلى حدٍ كبير من أهمية سلاح الفرسان في الحروب الرومانية القديمة والإيطالية المعاصرة له على حدٍ سواء. وعلى الرغم من كونه قد اتَّبع خُطى المؤرِّخ بوليبيوس في إيراده للعديد من تفاصيل الحروب الرومانية، فإنّ خبرة مكيافيلي مع جنود المرتزقة في زمانه، الذين اعتمدوا بقوة على سلاح الفرسان، قد دفعته إلى تجاهُل الانتقادات الشديدة لذلك المؤرِّخ. فقد عزا بوليبيوس هزيمة الجيش الروماني على يد هنيبعل في العام 216 ق.م إلى تفوُّق قوة الفرسان لدى القرطاجيين: "ثمة درسٌ للأجيال المقبلة هو أنّه في الحرب الفعليّة من الأفضل اعتماد نصف عدد قوة المشاة، وتفوُّق قوة الفرسان، بدلاً من الاشتباك مع العدو مع تساوي في عديد القوّتين"[71]. وقد أعادَ الرومان حقاً تنظيم سلاح الفرسان لديهم، وهم بمساعدة دستور قوي ومستشارين راسخي العزم نجحوا في استعادة كامل أراضي إيطاليا وضم معظم أرجاء العالم المعروف آنذاك إلى إمبراطوريّتهم. بيدَ أنّ مكيافيلي يؤكّد بأنّ الشعوب التي تُقيِّم

الفرسان أكثر من المشاة، كما فعلت إيطاليا في أيامه، إنّما هي معرَّضة للمخاطر بشتى أنواعها. ويُعزَى خراب إيطاليا بفعل التدخُّلات الخارجية المتواصلة إلى "خطيئة كونها لم تُعِر اهتماماً كافياً للجنود الراجلين ووضعت جميع جنودها على ظهور الأحصنة" (*Art of War*, 602). فسلاح الفرسان يؤدّي وظائف مرتبطة ذات جدوى في الحرب، مثل الاستطلاع، وملاحقة عدو مُندحر، لكنّه غير ذي جدوى تقريباً في الميدان، وهو المضمار الرئيسي للمعركة.

وفيما لم يكن مكيافيلي عبداً لمنهج الاقتداء بالمُثُل، فهو لم يسعه التوافق مع النظرة القائلة بأنّ الابتكارات العسكرية المعاصرة قد تتفوَّق على الوسائل القديمة. فاستخدام الجرمان للحِرَاب الطويلة، على سبيل المثال، على الرغم من فائدته في صَدّ هجوم الفرسان، كان خطراً جداً عند ترجُّل الفرسان ومهاجمة حاملي تلك الحِرَاب الطويلة بالسيوف القاطعة. وكان الرومان متفوّقين أيضاً من حيث كون دروعهم وسيوفهم مهيَّأة جيداً للتلاحم الدفاعي والهجومي على حدٍ سواء. وشكّلت توليفة من الحِرَاب الطويلة والبنادق القصيرة "الموسكيت" (musket) الألمانية، والتروس والسيوف الرومانية، التجهيزَ الأمثل لسلاح المشاة في أيام مكيافيلي (*Art of War*, 598-601). وفيما سلَّمَ بضرورة منح دورٍ مناسب لسلاح المدفعية، خصوصاً لتعزيز أداء فِرَق القوس والنشّاب، فهو لم يتصوَّر أيّ أهمية أو إمكانية لهذا السلاح لتحويل مجريات الحرب (*Art of War*, 635-638؛ انظر أيضاً *Discourses,* II. 17, pp. 321-328). وكانت الأسلحة النارية، من وجهة نظر مكيافيلي، وعلى الأخص بندقيات "الهركوبة" (harquebus) القديمة (السابقة لبندقية "الموسكيت")، ذات جدوى محدودة في المعارك ما خلا لإخافة الفلاحين والفرسان بضجيجها (*Art of War*, 625 and 654).

وكان من شأن سذاجة مكيافيلي الواضحة في التنظيم العسكري التطبيقي، على الرغم من كون هذه المسائل مُوكَلة إليه ضمن مهامه الرسمية كسكرتيرٍ لـ "مجلس العشرة لشؤون الحرب"[72]، أنْ دفعَ العديد من الشارحين إلى اعتبار هذا المنحى من كتاباته الأقل "حداثة". ويرى فيديريكو تشابود أنّ "ذلك الذي كان في فكره السياسي رجلاً من عصر النهضة غدا رجلاً من القرن الثالث عشر ما أنْ حوَّل اهتمامه إلى المسائل العسكرية"[73]. ويُثبت سيدني أنغلو (Sydney Anglo) وجهة نظره حينما يؤكّد بأنّ كتاب **فن الحرب** يمكن "اعتباره على نحو صائب أكبر - بالطبع ليس آخر - مؤلفٍ جامع (كشكول) في القرون الوسطى"[74]. وعلاوة على ذلك، يرى آزارً غات (Azar Gat) أنّ إيمان مكيافيلي بفعالية التاريخ كمخزنٍ للأمثلة التي تُثبت نظرياته السياسية يبيّن مدى تقصيره في المسائل العسكرية. ويُجادل غات قائلاً "إنّما في النطاق السياسي - المتأثِّر سريعاً وجدّياً بالتطوُّر التكنولوجي - شهدت هذه النظرة الاستشرافية للتاريخ والنظرية انهياراً سريعاً"[75].

ومن المعروف أيضاً أنّ آراء مكيافيلي العسكرية تتجاوز تلك التوصيفات العمليّة. فالهدف من تأسيس قوة عسكرية وطنية تطوُّعيّة هو نزع مسؤولية الأمن وشن الحروب من أيدي نخبة مستأثرة بالصلاحيات ومتمحورة حول مصلحتها الذاتية. فالتدريب العسكري لدى أيّ قوة عسكرية وطنية مسؤولة إنّما يُنظّم لإعادة إحياء الفضائل المدنيّة، وقِيَم الشرف، والشجاعة، والولاء، والكرامة الوطنية المرتبطة بالقدماء والتي فُقِدَت في إيطاليا التي عاصرها مكيافيلي. فمن وجهة نظره لا شيء يُضاهي أهمية امتلاك جيشٍ قوي. ويصل إلى حد القول أنّ "فن الحرب هو كلّ ما يُنْتَظر من الحاكم" (*The Prince*, 87). وتجاهل مثل هذا الفن هو طريق حتميّ إلى خسارة الدولة. ونصيحة مكيافيلي للأمير هو وجوب أن يُخْضِع نفسه على نحو منهجي لتدريبات عسكرية في

وقت السلم لا في زمن الحرب، من أجل جَنْي الفوائد في حال تغيَّرت الظروف نحو الأسوأ (*The Prince*, 87-90).

إلا أنّ الجيوش التي وجبَ على الجمهورية أو الأمير امتلاكها ليست تلك المؤلفة من مرتزقة أو قوّات حليفة مسانِدة. فخبرة مكيافيلي الديبلوماسية قد علّمته ألاَّ يثق بهذين النوعين من الجيوش. وكانت تجربة فلورنسا مع استخدام باولو فيتيلي (Paolo Vitelli) في نزاعها مع بيزا، وخيانته لها عندما لاحت تباشير النصر، كافيتين لإقناع مكيافيلي بالنأي نهائياً عن فكرة استخدام جنود مرتزقة[76]. فلا جدوى تُذكَر من هؤلاء المرتزقة، إذ إنّ السبب الوحيد الذي يجعلهم يخوضون القتال هو ذلك المبلغ الصغير الذي يتقاضونه لقاء ذلك. وهذا ليس كافياً لدفعهم إلى تقديم الولاء وبذل الأرواح (*Discourses,* I. 43, p. 218). ويُطلق مكيافيلي في كتابه **الأمير** إنذاراً أشد صرامة: "إنّ المرتزقة والقوّات الحليفة المُسانِدة لا جدوى فيهم تُرتجى بل ويُشكّلون خطراً. فإذا ما استند الأمير في الدفاع عن دولته إلى المرتزقة فهو لن يُحقّق أبداً الاستقرار أو الأمن" (*The Prince*, 77). إنّهم ببساطة لا يستحقون الثقة. فهم يفتقدون إلى خشية الله، وهو ما يجعلهم عديمي الانضباط، وغير موالين، وجبناء، ومرتعدين. إنّهم متعطّشون للسُّلطة، لكن أيضاً من دون إيمان وإخلاص، وهم في الحرب إمّا يتخلّون عنك خذلاناً أو يتشتّتون فراراً. وتتردّد أصداء هذه المواقف أيضاً في كتابه **التاريخ الفلورنسي** (*The Florentine History*)، حيث يشُير إلى استخدام المرتزقة بكونه "وسيلة مُضِلّة وغير عقلانية لشَن الحرب"[77]. إنّ قادة المرتزقة طموحون، بيد أنّ طموحاتهم في الشؤون الخارجية متمحورة حول المصلحة الذاتية ومُضرة بالمصلحة العامة[78]. فالحالة التي وصلت إليها إيطاليا، من وجهة نظر مكيافيلي، كانت عاقبة لطموحات قادة المرتزقة.

أمّا أفراد القوّات الحليفة المُسانِدة فهم من بين جميع الجنود الأشد خطراً للاستخدام في الحَمَلات العسكرية. فهم يتلقّون أجورهم من حليفك ويبقون موالين لقيادته. ويُجادل مكيافيلي بأنّ على الأمير أو الجمهورية تبنِّي أيّ مسار فعلٍ ما خلا السماح لقوات حليفة مُسانِدة بدخول الدولة للدفاع عنها. ويؤكّد أنّ التجارب تُظهِر لنا بأنّ ما من فرصة أمام الأمير "الطموح" أو الجمهورية "الطموحة" لكَسْب مدينة أو ولاية أفضل من دعوته لحمايتها. وذلك الذي يدفعه الطموح إلى الاستعانة بقوات حليفة مُسانِدة إنّما يُحاول كسب ما لا فرصة أمامه للحفاظ عليه. فغالباً ما يُعمي الطموح بصيرة المرء فيدفعه إلى تلبية رغبة آنية من دون التحسُّب للشرور التي قد تُلِم به نتيجة لذلك (*Discourses,* II. 20, p. 341). وبعد خيانة فيتيلي، أمضى مكيافيلي بالفعل مزيداً من الوقت في تنظيم، وتجنيد، وضبط قوة عسكرية فلورنسية من أجل تخفيض اعتماد فلورنسا على جنود القوات الحليفة المُسانِدة وكذلك المرتزقة.

وتطلَّب إنقاذ إيطاليا من البرابرة جيشاً من المواطنين المدرَّبين جيداً والمُحَفَّزين وطنياً قاده أمير قوي بما يكفي لفرض إرادته على شعبٍ فاسد. فالمال لا يضمن له النجاح في الشؤون العسكرية. ويقول مكيافيلي "إنّ مصادر القوة في الحرب لا تكمن في المال، بل في الجنود الصالحين" (*Discourses,* II. 10, p. 301). ولا ريب أنّ الذهب ضروري، إلا أنّ الجنود الصالحين قادرون على تحصيله بجدارة. لذا من المهم أن يُسلِّح الأمير رعاياه، لأنّه في تسليحهم، إنّما يُسلِّح نفسه. ومع ذلك، وجبَ عليه عند ضمّ مناطق جديدة أن يضمن نزع سلاح الشعوب التي غزاها.

إنّ العناصر الأربعة التي سبق تحديدها، أيّ الحكومة، ونهج التوسُّع، والدين، والتنظيم العسكري، لا يمكن تناولها بمعزلٍ عن

معرفة مكيافيلي بالتاريخ المعاصر له وخبرته الديبلوماسية. وتترابط تلك مع تعرُّضه لعقيدة "المصلحة الذاتية" (*raison d'état*)، والعلاقة المعقدة فيما بين "الفضيلة" (*virtù*)، و"الحظ" (*fortuna*)، و"الضرورة" (*necessit*). وهذه العلاقات المترابطة، والشكل المناسب للحكومة، ومسار الفعل المُزمَع اتّباعه جائزة ظرفياً. وما هو مثالي في مجموعة من الظروف قد يكون غير صائب في مجموعة أخرى. واعتقد مكيافيلي أنّ حالة إيطاليا المعاصرة له تطلّبت أميراً قوياً لتحقيق دور تخليص الشعب الإيطالي من البرابرة.

الهوامش

(1) J. H. Geerken, "Machiavelli: Magus, Theologian or Trickster?," *Machiavelli Studies*, vol. 3 (1990), p. 95.

(2) بعض الأمثلة تكفي، فالعديد من المُفسِّرين اعتبر تعاليمه شريرة. وأحدث مثال هو: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Seattle; London: University of Washington Press, 1969),

وقد اعتُبر روحاً أخلاقية عالية من قِبَل: B. Croce, *Politics and Morals* (London: Allen and Unwin, 1945), and Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton: Princeton University Press, 1989),

وأدانه فريدريك العظيم باعتباره صديقاً للطغاة قبل أن يتبنّى مناهجه بنفسه. ورأى روسو بالطبع في **الأمير** (*The Prince*) كتاباً يُسدي النُصح للجمهوريين الذين يتعرَّضون لأفعال الحُكام المَلَكيين. وللاطلاع على وجهة نظرٍ تضع مكيافيلي ضمن تقليد أصحاب النزعة الإنسانية الجمهورية المدنيّة، انظر: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975),

ومع ظهور القومية الإيطالية، ادّعى باسكال فيلاري (Pasquale Villari) أنّ مكيافيلي كان سبّاقاً ألمعياً وذلك في: *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, trans. by Linda Villari (London: Benn, 1929),

لكن من المقبول عموماً وصف مكيافيلي بأنّه كان وطنياً محبّاً لفلورنسا. انظر على سبيل المثال: Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune is a Woman* (Berkeley: University of California Press, 1984),

النظرة الكلاسيكية لمكيافيلي كعالِم سياسي نجدها عند: Leonardo Olshki, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley: Gillick, 1945); Herbert Butterfield, *The*

Statecraft of Machiavelli (New York: Collier-Macmillan, 1967); James Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom* (London: Putman, 1943), and Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946),

يُردّد غاريت ماتينغلي وجهة النظر هذه مجادلاً بأنّ كتاب **الأمير** هو هجاء سياسي، انظر: Garrett Mattingly, "Machiavelli's *Prince*: Political Science or Political Satire?," *American Scholar*, vol. 27 (1958),

نجد تطوُّراً مثيراً للاهتمام لموقفيّ روسو وماتينغلي لدى: Mary C. Dietz, "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception," *American Political Science Review*, vol. 80 (1986),

وتُجادل الكاتبة بأنّ مكيافيلي حاول حَثَّ الحاكم لورانزو دو مديتشي على اتّباع نصائح كتابه **الأمير** من أجل التأثير في سقوطه. وثمة تطوُّر آخر لوجهة النظر هذه تُصوِّر رؤية مكيافيلي للعالم بكونه يعجُّ بمُخادعين ولو أنّهم مؤتمنون بالثقة ينخرطون بوسائل شتى في فن العلاقات العامة المموَّه. انظر: Wayne A. Rebhorn, *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Men* (Ithaca, Ny: Cornell University Press, 1988).

(3) Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. by Gabriele Wight and Brian Porter (London; Leicester: University of Leicester Press, 1991), p. 16 and p. 161,

وهو بالنسبة إلى باركنسون وكار أول رائدٍ بارز في مدرسة العقلانية. انظر: F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.; London: Sage, 1977), p. 31, and E. H. Carr, *The 20 Years' Crisis 1919-1939* (London: Macmillan, 1939), p. 63, 2nd ed. 1946.

(4) Michael Joseph Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rouge, La., Louisiana: State University Press, 1986), p. 10, and Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli* (London: Hale, 1968), p. 51.

(5) F. Melian Stawell, *The Growth of International Thought* (London: Thornton Butterworth, 1929), p. 79.

(6) Steven Forde, "Classical Realism," in: T. Nardin and D. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 64.

(7) Richard W. Sterling, *Ethics in a World of Power* (London: Oxford University Press, 1958), and Torbjörn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992).

(8) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Harmondsworth: Penguin, 1992), p. 184.

(9) Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p. 29 and p. 41, first pub. 1924.

(10) R. B. J. Walker, *Inside/ Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 39,

انظر أيضاً: Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re) Introduction to International Relations* (Boulder, Colo.: Rienner, 1994), pp. 194-197.

(11) Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom,* pp. 29-35.

(12) Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 11,

قارن مع وجهة نظر بارل غير المألوفة: "لقد بثَّ في ميدان البحث السياسي روح التجرُّد العلمي، وهو أشبه بإطارٍ فولاذي يجمع معاً عقائده ويمنحها ديمومة". انظر: Anthony Parel, "Introduction: Machiavelli's Method and His Interpreters," in: Anthony Parel, ed., *The Political Calculus* (Toronto: University of Toronto Press, 1972), p. 3,

إلا أنّ بارل يُقرّ بأنّ مكيافيلي ليس متجرِّداً بالكامل، إلا أنّ عناصر الأيديولوجيا والنُصُح "أُبقيت ضمن حدود المنهجية العلمية" (ص 5).

(13) Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, ed. by Bernard Crick, trans. by Leslie J. Walker, rev. by Brian Richardson (Harmondsworth: Penguin, 1970), I. 39, p. 207.

(14) Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. by George Bull (Harmondsworth: Penguin, 1961).

(15) Beroaldus, cited by A. H. Gillbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, NC: Duke University Press, 1938), p. 27.

(16) Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown, 1960), pp. 195-238.

(17) انظر مثالاً على ذلك: Machiavelli, *The Prince*, pp. 39-40

"يمكن معالجة الاضطرابات السياسية سريعاً إذا ما تمّ رصدها مُسبقاً (ووحده الحاكم الفطن الحصيف يملك مثل هذا الاستشراف)؛ لأنّها إذا لم تُشخَّص في الوقت المناسب تتنامى بطريقة يمكن أن يُدركها الجميع، لكنّ لات أوان العلاج".

(18) Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, pp. 23-33, and Sydney Anglo, *Machiavelli* (London: Paladin, 1971), p. 243.

(19) بالطبع كتبَ مكيافيلي تاريخاً لكنّه أحياناً كان ينقل المغزى الأخلاقي للقارئ. فبعد وصفه لنفي كوسيمو دو مديتشي من فلورنسا في العام 1433، قال مكيافيلي عن أولئك الذين

نفوه: "كان الموت خيراً لهم من أن يسمحوا لكوسيمو بالنجاة بحياته، أو السماح لأصدقائه بالبقاء في فلورنسا. فالرجال العظماء وجبَ ألاَّ يُقتلعوا، وفي حال اقتلاعهم، ينبغي إهلاكهم نهائياً": Machiavelli, *The Florentine History*, trans. by W. K. Marriot (London: Dent, 1976), p. 177.

(20) Istvn Bejczy, "The State as a Work of Art: Petrarch and his *Speculum Principis* (xiv, I)," *History of Political Thought*, vol. 15 (1994), p. 314.

(21) قارن مع: "إذا ما قورن الحاضر بالماضي البعيد، فسيتبيّن بسهولة أنّه سادت في جميع المدن ووسط كلّ الشعوب الرغبات ذاتها والأهواء عينها التي لطالما كانت موجودة. لذا، إذا ما تمعنّا في الماضي، يسهُل استشراف مستقبل أيّ دولة، ووجوب تطبيق تلك الحلول التي استخدمها الأقدمون؛ أو إذا لم يتم إيجاد مثل تلك الحلول، ابتكار أخرى جديدة تأخذ في الاعتبار التشابه بين الأحداث:

(Machiavelli, *Discourses*, I. 39, pp. 207-208).

(22) F. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance* (New York: Harper Torchbooks, 1958), p. 132.

(23) قارن مع: "يُولد البشر ويعيشون ويموتون في نظام يبقى هو ذاته أبدَ الدهر" (Machiavelli, *Discourses*, I. 11, p. 142).

(24) "Letter No. 116," in: Machiavelli, *The Chief Works and Others*, ed. by Allan Gilbert (Durham, NC: Duke University Press, 1989), pp. 895-896,

وعلى الرغم من أنّ الطِباع تتباين، فإنّنا نتشبّثُ بالطبع الذي نتّسِم به.

(25) Machiavelli: "Tercets on Ambition," in: *The Chief Works and Others*, p. 736.

(26) يقول مكيافيلي في مكانٍ آخر من كتابه **الأمير**: "البشر مخلوقات شقية لا تفي بكلمتها" (ص 100).

(27) Machiavelli: "*History of Florence*", in: *The Chief Works and Others*, p. 1140.

(28) Polybius, *The Histories of Polybius*, trans. by Evelyn S. Shackburgh (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1962), VI, pp. 5-6.

(29) Cecil H. Clough, *Machiavelli Researches* (Pubblicazioni della Sezione romanza dell Istituto Universitario Orientale: Napoli Studi, 1967), vol. 3, p. 83.

(30) ستُناقش هذه العناصر في "الجزء الثالث".

(31) اعتمدتُ هذا الاقتباس من كتاب **الأمير**، ترجمة: Harvey C. Mansfield (Chicago: Chicago University Press, 1985), p. 102

(32) رسالة إلى فرانسيسكو فيتوري، 10 كانون الأول/ ديسمبر العام 1513:

Machiavelli, *The Prince*, pp. 109-110.

(33) Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London: Routledge, 1992), pp. 62-68.

(34) كما وردت في: J. K. Davies, *Democracy and Classical Greece*, 2nd ed. (London: Fontana, 1993), p. 249.

(35) John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993), p. 258,

أُطلق على هذا الائتلاف تسمية "تحالف كورنتس".

(36) A. R. Burn, *The Penguin History of Greece* (Harmondsworth: Penguin, 1990), p. 332.

(37) F. W. Walbank, *The Hellenistic World* (London: Fontana, 1992), p. 31.

(38) Ernest Barker, ed., *From Alexander to Constantine* (Oxford: Clarendon Press, 1956), p. 17.

(39) انظر على سبيل المثال: Derek Heater, *Citizenship* (London: Longman, 1990), pp. 9-10,

للاطلاع على الاقتباس المناسب من بلوتارك، نظر: Barker, ed., *From Alexander to Constantine*, pp. 6-8.

(40) Machiavelli, *The Art of War in The Chief Works and Others.*

(41) Machiavelli: "Tercets on Fortune," in: *The Chief Works and Others,* pp. 748-749.

(42) رسالة مؤرّخة في 26 آب/ أغسطس 1513: Machiavelli, *The Chief Works and Others,* p. 925.

(43) Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, p. 46.

(44) Richard Koebner, *Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), p. 11.

(45) David Shotter, *Augustus Caesar* (London: Routledge, 1991), pp. 32-33,

كان مكيافيلي قد لام أوغسطوس لتمهيده الظروف أمام الفساد في نزعه لسلاح الشعب الروماني. انظر: Larry I. Peterman, "Machiavelli's Dante and the Sources of Machiavellism," *Polity*, vol. 28 (1987).

(46) Olga Tellegen-Couperus, *A Short History of Roman Law* (London: Routledge, 1993), pp. 116-117.

(47) Averil Cameron, *The Later Roman Empire AD 284-430* (London: Fontana, 1993), pp. 187-188.

(48) Hayden V. White, *The Greco-Roman Tradition* (New York: Harper and Row, 1973), p. 120,

سيتم التطرُّق إلى الإمبراطورية الرومانية على نحو أكثر دقة في علاقتها مع تقليد "النظام الأخلاقي العالمي".

(49) Michael Crawford, *The Roman Republic* (London: Fontana, 1992), pp. 22-23.

(50) M. I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 58.

(51) White, *Greco-Roman Tradition*, p. 89, and Crawford, *The Roman Republic*, pp. 24-25.

(52) Tellegen-Couperus, *A Short History of Roman Law*, pp. 7-8.

(53) Polybius, *Histories*, VI. 3-11,

يقول بوليبيوس: "فمن الجلي أنّ علينا الأخذ في الاعتبار أفضل دستور يضم معاً هذه العناصر الثلاثة"؛ و"كل شكل من أشكال الحُكم البحت، المستند إلى نوعٍ واحد من السلطة، يفتقد إلى الاستقرار" (VI. 3 and 10).

(54) Shotter, *Augustus Caesar*, p. 8.

(55) Andrew Lintott, *Imperium Romanum* (London: Routledge, 1993), pp. 41-42.

(56) Crawford, *The Roman Republic*, p. 137.

(57) Shotter, *Augustus Caesar*, p. 9.

(58) Crawford, *The Roman Republic*, p. 68.

(59) Lintott, *Imperium Romanum*, p. 34.

(60) Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 73.

(61) يرى هـ. د. جوسلين (H. D. Jocelyn) أنّ "ما ميَّز السياسيين الرومان عن نظرائهم الأجانب كان واقعَ أنّهم أشرفوا بأنفسهم على كامل النظام الرسمي الديني لمجتمعهم، بدلاً من إبقائه في أيدي كهنة منفصلين يتم تجنيدهم من أماكن أخرى ومن فئة اجتماعية أخرى" انظر: Jocelyn, "The Roman Nobility and The Religion of the Republican State," *Journal of Religious History,* vol. 4 (1966-1967), p. 92).

(62) Polybius, *Histories*, VI. 56.

(63) Dante Germino, "Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli," *Journal of Politics*, vol. 28 (1966).

(64) de Grazia, *Machiavelli in Hell*, p. 89.

(65) Polybius, *Histories*, VI. 37.

(66) Tellegen-Couperus, *A Short History of Roman Law*, p. 82.

(67) J. F. Gardner: "Introduction," in: *Caesar: The Conquest of Gaul* (Harmondsworth: Penguin, 1982), p. 8.

(68) Keegan, *A History of Warfare*, p. 270.

(69) R. G. Collingwood, *Roman Britain* (London: Oxford University Press, 1924), pp. 20-21.

(70) Anglo, *Machiavelli*, pp. 139-141.

(71) Polybius, *Histories*, III. 117,

وفي: Machiavelli, *Discourses*, II. 18, pp. 328-333,

يُسقِط مكيافيلي من حسابه هذا الإثبات.

(72) انظر: J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (Harmondsworth: Penguin, 1961),

انظر أيضاً: Marvin Lunenfeld, "The Art of War in Renaissance Florence: Leonardo, Machiavelli and Soderini," *Machiavelli Studies*, vol. 3 (1990), pp. 43-78.

(73) Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, 103 n.

(74) Anglo, *Machiavelli*, p. 142,

انظر أيضاً: Michael Mallet, "The Theory and Practice of Warfare in Machiavelli's Republic," in: Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, eds., *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 173-80,

للاطلاع على وجهة نظر أكثر تعاطفاً بقليل، انظر: Felix Gilbert, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War," in: Peter Paret, ed., *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age* (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 11-31.

(75) Azar Gat, "Machiavelli and the Decline of the Classical Notion of the Lessons of History in the Study of war," *Military Affairs*, vol. 52 (1988), p. 203.

(76) Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*, pp. 27-33.

(77) Machiavelli, *History of Florence in: Chief Works and Others*, p. 1285.

(78) Russell Price, "*Ambizione* in Machiavelli's Thought," *History of Political Thought*, vol. 3 (1982), p. 392.

6

الأولوية العلمانية: الإرث القرونوسطوي وإخضاع الأخلاق للسياسة لدى مكيافيلي

انتشرت فكرة وحدة الإمبراطورية الرومانية ووجود مجتمع عالمي بقوة على أيدي مُنظِّرين رومان ومُفكِّرين مسيحيين عندما أصبحت الإمبراطورية والمسيحية مرادفتين لرؤية مجتمع روحي. وأذِنَ حُكم القيصر بمرحلة بدأ معها اعتبار الإمبراطورية أكثر من كونها مناطق مُفتَتَحة يمكن استغلالها، بل كمجتمع أشمل تتحمَّل روما مسؤولياته. إلا أننا يجب أن لا نغفل حقيقة العلاقة ما بين روما والممالك الخاضعة لها على الرغم من كونها غامضة وغير واضحة المعالم. فإنّ الإذعان لأوامر الإمبراطور كان أمراً متوقَّعاً من الجميع. ولم يكن توسيع نطاق المواطنية بمثابة لفتة كريمة، فهي كانت في إيطاليا حقاً ممنوحة بالقوة، بل وسيلة تتم من خلالها ممارسة تحكُّم أكبر بالنخبة في الدول التابعة. وكانت المواطنية امتيازاً لا حقاً، وتُميِّز من الناحية الاجتماعية فئة تُدين بالولاء لروما. ولم تتوسَّع المواطنية لتشمل معظم الرجال الأحرار في الإمبراطورية إلاّ في العام 212 بعد الميلاد من قِبَل كَراكَلا (Caracalla). وكانت المواطنية بحد ذاتها شكلاً من أشكال التماسك الاجتماعي الرامي إلى تعزيز الولاء لروما، بتوكيدها على الشجاعة، والإخلاص، والواجب، ومحبة الإمبراطورية.

ومع تبنّي المسيحية كدينٍ رسمي للإمبراطورية وانتقال كرسي الإمبراطور إلى القسطنطينية، تداعى مثال وحدة الإمبراطورية في مواجهة غزو البرابرة. وشكّل ذلك مساراً كان جارياً بالفعل في خلال القرن الرابع ميلادي، حينما بقي عددٌ قليل من الجنود الرومان في المناطق الغربية، فيما قُسِّمت الإمبراطورية إلى أجزاء لتسهل إدارتها. وبدءاً من القرن الخامس الميلادي غدت الإمبراطورية في الغرب أشبه بمجموعة متناثرة من الدول الصغيرة التي اعتمدت فيها السُّلطة السياسية على الأراضي والحصون، فيما ضُمِنَ الولاء عبر ترسيخ روابط القرابة وعمليات الثأر. وكان من شأن هذا التداعي السياسي والتجزئة أنْ ولَّدا أفكاراً تتعلّق بوحدةٍ ذات تركيز أشمل، ألا وهي المسيحية. ويُخبرنا دنيس هاي (Denys Hay) أنّ المسيحية كانت "الوحدة الأكبر التي شعرَتْ شعوب الغرب اللاتيني تجاهها بالولاء في القرون الوسطى"[1] . وكانت الرهبنيات والأخويات على اختلافها ذات امتداد دولي فعلي ومنتشرة في مناطق عديدة، وقد تمتّعت، ولو لم يخلُ الأمر من تنغيص، بإعفاءات من الالتزامات العلمانية الدنيوية للرعايا العاديين. وعلى الرغم من أنّ البابا كان الرمز العالمي للوحدة، فقد سادت عملياً الولاءات المحلية لرجال الدين أو "الإكليريوس"، الذين كان العديد منهم تحت هيمنة نبلاء أقوياء[2]. ولم تكن وحدة المسيحية واقعاً سياسياً على الإطلاق، بل عُزيت بدلاً من ذلك إلى وحدة روحية اعتُبر الحُكّام العلمانيون خاضعين لها، من حيث كونها مفروضة من عَلٍ.

الإمبراطورية، والكنيسة، والدولة

ثمة رأي سائد بأنّ السعي البابوي وراء كسب ولاءٍ عالمي قد أُحبط بقوة بفعل إعادة انبثاق الإمبراطورية كقوةٍ سياسية. ويُعتبر تتويج شارلمان (Charlemagne) عام 800 ميلادية نقطة تحوُّل مهمة في هذا

الخصوص، لكن لا بد من أن لا نُبالِغ في هذا الاعتبار، كما يرى جيفري باراكلوف (Geoffrey Barraclough). فلم يكن للأباطرة الجُدد طموحات لإرساء إمبراطورية عالمية، بل كانت طموحاتهم تنحصر إقليمياً إلى حدٍ كبير، باستثناء إنجلترا، ودول أوروبا الشمالية، وأسبانيا. وبعد انهيار الدولة الكارولنجية (Carolingian) ونقل كرسي الإمبراطورية المقدّسة إلى ألمانيا، تنكَّرَتْ فرنسا بحد ذاتها لمفهوم الهيمنة الإمبريالية[3] . وحيث إن الإمبراطورية في القرون الوسطى كانت إحدى الفاعليات السياسية العديدة التي انبثقت من أوروبا الإقطاعية، ولم تكن ثمة حقوق تعلو الدول التي عزَّزت القوة السياسية الداخلية وفرضت وجودها. وقد أكّد هذا المفهوم المُشرِّع القانوني آزو (Azo) من القرن الثالث عشر حينما قال "يبدو أنّ كلّ ملِك اليوم يستأثر بالقوة ذاتها كشأن الإمبراطور؛ لذا يمكنه أن يقوم بما يحلو له"[4] . وبعد العام 1350 أصبح الإمبراطور لا يعدو كونه ملكَ ألمانيا فحسب لأن الإقطاعية في أوروبا كانت مبدأً للاستقرار وللفوضى في آنٍ واحد. فالحصون، والبلدات المنيعة، والمزارع، فضلاً عن قِلاع القرون الوسطى هي أماكن آمنة وسالِمة. أمّا العلاقات الاجتماعية فكان يُنظَر إليها كالتزاماتٍ تعاقدية تُنظِّم جميع نواحي الحياة، حتى إنّ الواجبَ تجاه الملك كان بمثابة عقدٍ بين الحاكم والتابعين له. وفكرة الحُكم الاستبدادي عندهم كانت مستهجنة سياسياً في القرون الوسطى[5] . وتخلَّلت مثل هذه العلاقات الإقطاعية المجتمع، ما نتجَ منه مجموعة غامضة من الواجبات والالتزامات المرتبطة بالأفراد (أو الجماعات) الذين يمكن أن يُشكِّلوا أسياداً وتابعين في التراتبية المعقدة للنظام الإقطاعي. أمّا العامل المُخِل بالاستقرار الذي وفَّر فرصة كبيرة لاندلاع حروب داخلية فهو مبدأ الحرّية السائد في القرون الوسطى، الذي يُلجأ إليه للاحتجاج على أنّ السيد الإقطاعي قد أخلَّ بعهده، وكذلك للتنكُّر للتبعيّة والولاء بحُجّة

قوة طاغية[6] . فقد افتقدَ الأمير أو الملك إلى سِمة القوة المركزية التي اتّسمت بها الفترات اللاحقة، وكانت إيراداته وسُلطته غير كافية للتجنيد وتحمُّل تكاليف مواصلة مثل هذه الحروب.

فدور النُبلاء لم يكن سوى الحُكم وحمل السلاح. واعتبَر الملكُ، أو الأميرُ، نفسَه من بين النُبلاء، بل هو "النبيل الأول" ، الذي وجبَ عليه أن يُميِّز نفسه عن هذه الطبقة بصفته حاكماً عليها، فيما يحتفظ في الوقت ذاته بمكانة محدَّدة في آداب تشريفاتها الاجتماعية كعضوٍ فيها[7] . وبقيت السُّلطة الحكومية والقوة العسكرية مما يصعب احتكاره بالنسبة إلى الحُكّام في القرون الوسطى، فيما أصبحت الحروب رهينة لنظام من الفروسية، والتصرُّفات التي تُشبه تلك التي تسعى في الظاهر إلى ضبطها. واتصلت قوانين الفروسية بجميع أشكال السلوك المُنْتَهَجة من قِبَل الطبقة الإقطاعية، والتي لم تكن محدّدة مباشرة ضمن الالتزامات الإقطاعية. وسادَ وَهْمٌ بأنّ الفروسية، بما تتضمنه من أصول ومبادئ الشرف، قد نظَّمت سلوكَ النُبلاء في القِلاع وبلاط الأمراء. وكانت حياة الفارس تُعتبر فاضلة وتقيّة على السواء، ويُنظَرُ إليها كاقتداءٍ بالقدماء. وتبنّت جماعات الفرسان العديدة التي تأسّست في القرنين الرابع عشر والخامس عشر أرقى المُثُل الأخلاقية والسياسية. وغالباً ما كان الأمراء يُطلقون تحدّيات لتسوية نزاعات سياسية بالمبارزة، من أجل حقن دماء كثيرين، إلا أنّ مثل هذه المبارزات قلّما كانت تجري فعلياً. وكان الرُسُل حفظة لنظام الفروسية، وينقلون التحذيرات والإنذارات النهائية في أوقات الحرب، ويُفاوضون أحياناً في اتفاقيات سلامٍ نيابة عن أسيادهم. أمّا السفراء فكانوا المُمثِّلين الديبلوماسيين الرئيسيين لدى الدول الأوروبية الكبرى، فيما السفراء البابويّون والوكلاء يقومون بالأعمال الأقل أهمية لصالح الأمراء والنُبلاء الكبار والهيئات التي

مُنِحَت حقوقاً ديبلوماسية. وإضافة إلى ذلك، كان الرُسُل جزءاً من نظامٍ ديبلوماسي تراتبي متطوّر[8] .

ويُطلعنا هويزينغا (Huizinga) بقوله إنّ نظام الفروسية قد أسهمَ على حدٍ سواء في اقتراف أخطاءٍ سياسية جدّية وعَمِلَ على إخفاء مصالح محسوبة تحت غطاءٍ من سخاء النفس. ويُجادل بأنّ "غالباً ما أدّى ظلم الفرسان إمّا إلى إبطاء القرارات أو تسريعها، وتضييع الفرص، وإهمال الربح، وقد عرَّضوا، من أجل مقاصد الشرف، القادة لمخاطر كانوا في غنى عنها. وغالباً ما تمّت التضحية بمصالح استراتيجية من أجل الحفاظ على مظاهر الحياة البطولية"[9] . وإنّما تلك الآراء الفروسية هي التي تُشكِّل موضوع الكُتب المُرشِدة للأمراء، والتي سَخِرَ منها مكيافيلي في كتابه **الأمير**.

خلال الفترة المتأخّرة من القرون الوسطى، بعدما غدت القوى السياسية والعسكرية متحدة ومُمَركَزة داخل الدول، اتّسَمَت سياسات الحُكّام بسِمات "المصلحة الذاتية" أكثر من المُثُل الفروسية[10]. وكانت الدولة، بالطبع، أقل مركزية ممّا غدت عليه لاحقاً، وأقل تميُّزاً بكثير عن شخص الحاكم، وأقل استقلالية عن النفوذ الكَنَسِي؛ إلا أنّ سُلطتها كانت مع ذلك تعتبر سياسية بامتياز، وغالباً ما اعتُبرت شرعية الحاكم مستمدّة من الشعب، الذي كان في نظر البعض يُمثِّلُ تعبيراً عن إرادة الله. واستناداً إلى المعايير التي تُحدِّد الدولة بمثابة كيان مجرّد، يملك احتكاراً مشروعاً للقوة، ويتمتّع بسيادة داخلية وخارجية، أيّ سُلطة أكبر مما لدى أي سيد إقطاعي أو نبيل مالكٍ للأراضي، وهي مستقلة عن أيّ سُلطة داخلية على غرار الإمبراطور أو البابا، يمكن الافتراض بأنّ الدولة بدأت بالظهور في القرن السادس عشر، وعلى الأخص في إيطاليا عصر النهضة[11]. وإذا كان المرء مستعدّاً لتقبُّل حقيقة أنّ مثل هذه المعايير هي مسألة درجات،

عندئذ يمكن تبيُّن إشارات واضحة على انبثاق الدول بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر[12]. إلاَّ أنّه في إيطاليا عصر النهضة، ومنذ بداية القرن الرابع عشر إلى منتصف القرن الخامس عشر، نشأ نهجٌ معاصر للديبلوماسية الدائمة استجابة لانبثاق الدولة المتّسِمة بحُكم ذاتي ولاعتماد الأمراء بشدّة على المرتزقة، الذين كانوا غير جديرين بالثقة ويتطلّبون إشراف ممثلين موثوقين. وبحلول العام 1460م أصبحت السفارات الدائمة شائعة في أرجاء إيطاليا، بما يعكس رجحان كفة "المدن ـ الدول" أو جماعات عامة الشعب المُطالِبة بالاستقلال.

ومن وجهة نظر مكيافيلي إنّ توسُّع الإمبراطورية الرومانية كانت له عواقب تدميرية خطرة للغرب. أولاً، دمَّر تقريباً جميع الإمارات والجمهوريات في أوروبا، وأفريقيا، وآسيا. ثانياً، قادَ هذا التوسُّع إلى تقليل الفرص أمام الرجال الأكفاء للارتقاء خارج روما (*Art of War*, 623)[13]. كما أنّ الجزء الغربي من الإمبراطورية، بتخلِّيه عن الكرسي التقليدي للإمبراطورية، قد وقعَ فريسة لمسؤولين فاسدين وجماعات من البرابرة (*History of Florence*, 1034)[14]. وتجزئة الإمبراطورية التي تلت ذلك لم تُعِد استحداث الفرص أمام الرجال الأكفاء للارتقاء لأنّ الوسائل والعادات القديمة، ما أن تُدمَّر، حتى تصعُب استعادتها، وهي حالة فاقمها تداعي القِيَم القديمة بتبنّي المسيحية (*Art of War*, 623). وأوردَ مكيافيلي سلسلة من الملمّات التي أصابت إيطاليا ودور المسيحية في إحداث النزاعات وإطالتها. ويُجادل بأنّ البابويّة في الفترة المتأخّرة من العصور الوسطى لم تكن قوية بما يكفي للسيطرة على البلاد، إلا أنّها في الوقت ذاته لم تسمح لأيّ سُلطة أخرى للقيام بذلك (*History of Florence*, 1061). وعند نهاية القرن الثالث عشر، سمحَ الإمبراطور رودولف، الذي لم يُبدِ اهتماماً في الاحتفاظ

بإيطاليا، للعديد من المدن بشراء حرّيتها وتغيير أشكال حُكمها .(*History of Florence*, 1063)

يقول بوركهارت (Burckhardt) عن إيطاليا عصر النهضة، إنّ "الخصومات، والتسلُّح، والتحالفات، والفساد، والخيانة جميعها وسَمَتْ تاريخ إيطاليا في هذه الفترة"[15]. ويرسم هايل (Hale) صورة مماثلة حينما يقول: "هيمنَ على العلاقات الدولية الحُكّامُ، والملوكُ، والبابوات، الذين تمسّكوا بالعدل طالما كانت مصالحهم محفوظة"[16]. وهي فترة، كما يرى مينيك، طغت عليها الحسابات المنفعية حول جدوى التحالفات السياسية والالتزامات مع اعتبارٍ متواضع محدود للموانع الدينية والأخلاقية، ضمن سياقٍ من القواعد المحدّدة التي تُنظِّم الحقوق، والواجبات، والامتيازات لنظام السفارات الدائمة المنتشرة على نطاق واسع[17]. وفي السياق الإيطالي، كان من شأن الصراع بين الإمبراطورية والبابويّة، إضافة إلى الانشغال الفرنسي بتداعيات حرب المئة عام، أنْ أحدثَ فراغاً في السُّلطة سُرعان ما شغلته "المدن ـ الدول" الناشئة ذات المستويات المختلفة من الحُكم الذاتي، التي ضمَّت إليها العديد من جماعات المدن الصغيرة المتذبذبة الولاء. ونشأ الفراغ في السُّلطة بعد تقليص نفوذ الإمبراطور في إيطاليا، بعدما أقرَّ مطلع القرن الرابع عشر بأنّها مكان لم يعد بوسعه سوى بيع الامتيازات والألقاب، وكذلك انتخاب بابا فرنسي، هو كليمنت الخامس (Clement V)، الذي نقل جهازه الإداري البابويّ (*Curia*) إلى أفينيون في العام 1309، والعودة اللاحقة للباب غريغوري الحادي عشر (Gregory XI) إلى روما في العام 1377 حينما أدّى "الانقسام العظيم" (Great Schism) إلى تقليص النفوذ البابوي أكثر فأكثر، وتمهيد الطريق أمام وجود اثنين من البابوات المتنافسين بل وثلاثة لفترة قصيرة[18].

والنزاعات التي نشأت بازدياد بين البابويّة والإمبراطورية حول مصدر، ونطاق، وسُبُل ممارسة السُّلطة القهرية كانت عموماً منطبقة على "المدن ـ الدول"، والممالك، والإمارات فضلاً عن مدى سُلطة الإمبراطور.

في سياق هذه الجدالات تشكّلت وجهة نظر علمانية للسياسة، وقد تمّ وضع الأسس النظرية لمفهومها الكامل في كتابات مكيافيلي. وفي خلال الفترة الأخيرة من القرون الوسطى، أصبح السؤال المطروح حول العلاقة بين الكنيسة والدولة محط تركيز الكتابات السياسية، مّما يُشكِّل شهادة على انبثاق وعي سياسي متطوُّر وسط الحُكّام العلمانيين. وطمحت الكنيسة إلى فرض سيادتها على مثل هؤلاء الحُكّام في جميع المسائل الزمنية والرُّوحية. ومن بين التوكيدات الشديدة على السيادة البابويّة ما قاله جون السالزبوري (John of Salisbury) (نحو 1115م ـ 1180). فقد جادل بأنّ "سيف الأمير"، وعنِيَ بذلك القوة الموقتة لنطاق سُلطته، إنّما منحته إيّاه الكنيسة، وأنّ الأمير هو بالفعل أداة للكنيسة تُنفِّذ وظيفة مقدّسة، ولو كانت أقل شأناً. وحيث إنّ السيف ملطَّخ بالدماء فكان "غير جدير" بأن يحمله جماعة الكهنوت، الذين حُفظت أيديهم لـ "السيف الرُّوحي"[19]. وبحلول منتصف القرن الثاني عشر، حظيت وجهة نظر سالزبوري هذه بقبول واسع لدى رجال الإكليريوس، وتمّ تبنّيها رسمياً من قِبَل البابويّة في العقود الأولى من القرن الثالث عشر[20].

وخضعت عقيدة السيادة البابويّة للمساءلة على نحو واسع، وسادت أولوية ما هو علماني ودنيوي في الحُكم الزمني. وكان القديس أوغسطين (Augustine) قد مهَّد بالطبع الطريق أمام التفكير في "الدنيوي" و"الديني" في إطار تحدُّثه عن مبادئ "مدينة الله" ومدينة الإنسان. ووجدَ هذا التمييز تفسيراً مؤسَّسياً لدى مُفكِّري الفترة

المتأخّرة من القرون الوسطى، على غرار جون الباريسي (John of Paris) ومارسيليوس البادوي (Marsilius of Padua) ودانتي (Dante) الذين وجدوا مؤازرة لعلمانيّتهم في شعبية الفيلسوف العربي ابن رُشد (Averroës) (1126 ـ 1198)، الذي جمعَ التقليد العريق للشروحات الأرسطوطالية الذي ينتمي إليه. ومثَّلت الأرسطوطالية من وجهة نظر ابن رُشد عدداً من الانتقادات الضمنية لوجهات نظرٍ لاهوتية مُسلَّم بها. فهو يُجادل بأنّ "لا شيء يمكن أن يولد من لا شيء"، وبالتالي فإنّ الكون لطالما كان موجوداً، في نفي ضمني لوجود "الخلق". كما أنكرَ خلود النفس مجادلاً بأنّها ليست فردانية، بل عالمية. والإنسانية أبدية من حيث منطق البشر. وللأفراد وجودٌ محدود. كما أنّه يُميِّز بين خُلاصات التحليل المنطقي الفلسفي وحقائق القرآن المُنْزَلة، مُجادِلاً بأنّه في حال النزاع بين ذلك المنطق وتلك الحقائق فالغلبة وجبَ أن تكون للأخيرة. وكان جداله غامضاً بما يكفي لإثارة الشك بأنّه قد تجاوز وجهة النظر القائلة بأنّ ما قد يُعتبر مغالطة لاهوتية قد يكون حقيقة فلسفية[21].

أسهمَ جون الباريسي في الجدل السياسي الذي سادَ أواخر العصور الوسطى استجابة لنزاعٍ بين الملك الفرنسي فيليب الرابع (King Philip IV) (نحو 1250 ـ 1306م) والبابا بونيفاتشي الثامن (Boniface VIII) حول تشديد الملك على حق فرض ضرائب على الكنيسة وأتباعها في مناطقه. وأراد جون الباريسي أنْ يُميِّز على نحو أكثر وضوحاً بين نطاق سُلطتيّ كلّ من البابا والملك، من دون الإفصاح عمّن بوسعه الفصل بين حدود السُّلطتين. وكان العالمان، العلماني والرُّوحي، منفصلين ومستقلين. صحيحٌ أنّ السُّلطة العلمانية سابقة في الزمن، إلا أنّ السُّلطة الكهنوتية، بحسب رأي الباريسي، هي أرقى في الاعتبار بسبب مهامها التي ترتقي إلى غايات الوجود.

إلا أنّ السُّلطة الأولى لا تُسْتَمدّ من الأخيرة، بل هي متفوّقة في الحقيقة، من ناحية بعض المسائل، وعلى الأخص الدنيوية منها. والسُّلطتان على السواء تستمدّان شرعيّتهما من الله[22]. واعتقدَ أنّ رجال الدين لم يكن لديهم سُلطة قهرية مشروعة، بل سُلطة رُوحية، مع تفويضٍ أخلاقي، مستمدّ من حقٍ بالتبشير مُعترفٌ به عالمياً، يستقون منه صلاحية إعلان بعض النشاطات بكونها آثمة، على غرار الرِبا الفاحش، لكنّه يُجادل بأنّ نشاطاتٍ أخرى، مثل النزاعات على المُلكيّة، يُستحسن البَتْ فيها من قِبَل سُلطة دنيوية[23]. ولا يملك البابا ولا الحاكم السيادة على مَتاع عامة الناس أو جمهور المؤمنين (laity)، التي يُحصِّلونها "عبر الفن الشخصي، والجهد والعمل أو الصناعة التي يتّقنها الأفراد"[24]. فقط في حالات الضرورة العامة أو الرُّوحية القصوى يمكن القوى المختصة أن تُبرِّر مصادرة ممتلكات عامة الناس.

مارسيليوس البادوي ووليام الأوكامي

شكّلت مسألة السُّلطة البابويّة والإمبراطور إحدى القضايا الأساسية التي تركت تأثيراً في مفاهيم العلاقات الدولية في الفترة الأخيرة من القرون الوسطى. وتبلّوَرَ مفهوم تباين السُّلطتين العلمانية والرُّوحية، واستقلالهما، بشكلٍ أكبر لدى مارسيليوس البادوي. فقد أقدمَ هذا الأخير على دعم لودفيغ البافاري (Ludwig of Bavaria) ضد البابا جون الثاني والعشرين (Pope John XXII)، الذي ألقى الحُرْم الكَنَسِي على لودفيغ في العام 1324م لإخفاقه في الخضوع للإرادة البابويّة بعد الانتخابات الإمبراطوريّة المتنازع عليها في العام 1314م. وتواصل النزاع طوال فترة بقاء كليمنت الخامس في سُدّة البابويّة ولم يُحل إلا بعد وفاة لودفيغ في العام 1347م، حينما تمّ الإقرار باستقلالية الناخبين. وكان لمارسيليوس تأثير عملي في السياسة

في أثناء غزو لودفيغ لإيطاليا (1327 ـ 1330م)، وتتويجه في روما، والتخلُّص من البابا يوحنا الثاني والعشرين، وانتخاب خلف له[25]. ودخل لودفيغ روما في العام 1328م وعيَّنَ مارسيليوس حاكماً نيابة عنه. ويرى ج. و. آلين (J. W. Allen) أنّ مارسيليوس في مطاردته لرجال الإكليريوس "اتّسمت سُمعته، كما يبدو، بالفظاظة: وهي صفة ذات وقعٍ كبير في إيطاليا القرن الرابع عشر"[26].

التدريب العلمي والطبي الذي تلقّاه مارسيليوس قد هيَّأه لمقاربة الإجابة عن بعض أسئلة من نوع "ما هو مصدر السُّلطة السياسية؟" و "ما هي العلاقات المناسبة بين الكنيسة والدولة" وذلك عبر المراقبة والاستقراء، بدلاً من الوسائل الاستنباطية السائدة لدى علماء اللاهوت في القرون الوسطى. وثمة نواحٍ عديدة استمدّ فيها فكر مارسيليوس من الأرسطوطالية بحسب منظّور ابن رُشد. فهو قد ميَّز بين الإيمان والعقل، لكنّه كان حذراً في عدم التنكُّر لحقائق الإلهام والوحي. فالمعرفة المُسْتَنِدة إلى الإيمان ليست واضحة في حد ذاتها، ولا يسع الفلاسفة "أنْ يُثبِتوا طبيعتها بالدليل البُرهاني" (*Defensor pacis*, I. v. 10)[27]. ونحن نفهم المسائل الإيمانية "بالاعتقاد البسيط بعيداً من المنطق العقلي" (*Defensor pacis*, I. ix. 2). ولا يمكننا القول إلاَّ القليل حول الحكومات التي "أسَّسها الله"، لكن بوسعنا البحث في مصادر أو أصول، أي عِلَل ومبادئ الحكومات التي تأسَّست بفضل دهاء البشر (*Defensor pacis*, I. xii. 1). والأفراد خارج المجتمع عرضة لشتى أنواع المخاطر، بما في ذلك تلك المتأتِّية من طبائعنا الفاسدة وما ماثلَها لدى الآخرين. وينشأ المجتمع من إدراكٍ لاحتياجاتٍ مشتركة تلك التي لا يُلبِّيها إلاَّ معشر كبير من الأفراد. والأخلاق، بالنسبة إلى مارسيليوس، لا تسبق المجتمع في الوجود، بل هي تنبثق من الحاجة إلى تنظيم سلوكٍ غير اجتماعي.

وينبغي الفصل في الخصومات والنزاعات بالاستناد إلى مبدأ أو قاعدة للعدالة. ويرى مارسيليوس أنّه فيما يتطوّر المجتمع ببطء، يُصبح ثمة ضرورة لوصيّ لإرساء قواعد العدالة هذه وإقامة مؤسّسات لكَبْح وضَبْط الشرور الزائدة؛ ولصَدّ الهجمات الخارجية؛ ولتأمين متطلّبات الخدمات العامة وموارد الرزق؛ وكذلك لمُراعاة الاحتياجات الرُّوحية للأفراد.

نظرية مارسيليوس في الأخلاق هي نكرانٌ مباشر للتقليد المتشدِّد في القرون الوسطى، وميلٌ نحو دنيوية أو علمانية (secularism) ابن رُشد التي كانت على تباين مع المسيحية. فالعدالة وحِسّ الصواب والخطأ إنّما ينبثقان من الإقرار بفساد البشر والاعتراف بالحاجة إلى التعاون. وما من اقتراحٍ بوجود سابق لنظام عدالة مستقل عن المجتمع وجبَ على البشر معرفته وإدراكه. فمثل تلك الأشياء، برأي مارسيليوس، هي حقاً خارج حدود برهان البشر، وبالتالي استثناها منطقياً من نقاشه. ويُثبِت المنطق العقلي استناداً إلى التجربة أنّ بعض الأفعال هي مضرّة باتحاد البشر. لذا، وجبَ صوغ القواعد بالاستناد إلى رغبتنا في التعاون. وتلك الأشياء التي تتوافق مع هذه الرغبة تُعتبر "صائبة" وتلك التي لا تتوافق معها تُعَدّ "خاطئة". إنّها نظرة عَمليّة أو مَنْفَعيّة للأخلاقيات تُشدِّد على الإفادة أو المَنْفَعة وراء وَضْع قواعدٍ للأخلاقيات، وهي كما يُخبرنا ج. و. آلين "تتخلّص تماماً من العنصر الغَيْبِي في الأخلاقيات".

في كتاب *Defensor minor* لمارسيليوس نجد هذه العقيدة الراديكالية معدّلة إلى حدٍ كبير لتتوافق أكثر مع التعاليم اللاهوتية التقليدية. ويُكرّر مارسيليوس التمييز بين "القانون المقدّس" الذي وضعه الله (حيث لا قاضي سوى "الرب وابنه يسوع") والقانون البشري الذي وضعه مُشرِّعون بشر ويُقام العدل من خلاله عبر مَنْ

هم مُصرَّح لهم للقيام بذلك. والحقيقة الضمنية هي أنّ مارسيليوس يتنكّر لولاية المحاكم الكَنَسِيّة. وفي الفصلين "8" و "13" من كتابه *Defensor minor*، يُعلن مارسيليوس بوضوح أنّ القوانين البشرية وجبَ أن تكون متوافقة مع "القوانين المقدّسة". ويرى أنّ "القانون المقدّس" يأمر بطاعة الحُكام والقوانين البشرية الذين لا يتعارضون مع "القانون المقدّس" (*Defensor minor*, 23)[28]. ويتقدّم "القانون المقدّس" على ذلك البشري حينما يحدث تضاربٌ بين الاثنين. وعندما تنحرف مثل هذه القوانين البشرية عن "القانون المقدّس"، يغدو المسيحي في حِلٍّ من التزام الطاعة للحاكم العلماني. والحَكَم في مثل هذا التضارُب ليس رجل الدين، بل الفرد بحد ذاته. وهنا يُشدِّد مارسيليوس على الحق في مقاومة الطغاة. وفي نهاية كتاب *Defensor minor*، وعلى الرغم من تبنِّيه الواضح لسُلطان الإمبراطور، يلفتُ إلى أنّ الشعب يمكن أن يسحب من الأخير السُّلطة التي منحه إيّاها. ونرى في كتابات مارسيليوس عناصر من تقليديّ "العقل التجريبي" و"النظام الأخلاقي العالمي"، لكن يبدو واضحاً أنّه في كتابه الأكثر أهمية *Defensor pacis* قد أهملَ إلى حدٍ كبير العنصر الغَيْبِي للعالمية.

فالعلاقة بين كتابيّ *Defensor pacis* و*Defensor minor* قد أثارت اختلافاً كبيراً بين الباحثين الأكاديميين. إلا أنّ ما يتّفق هؤلاء عليه هو أنّ *Defensor minor* هو أشبه بسِجلّ إمبراطوري يُعبِّر عن التزام راسخ بدور الإمبراطور وشرعيّة الإمبراطورية. فمن ناحية هناك أولئكً الذين يرون نواحٍ في الكتاب الأخير تُمثِّل تغيُّراً جذرياً في العقيدة مقارنة بتلك المُعَبَّر عنها في الكتاب الأول. وتنفي وجهة النظر هذه أن يكون كتاب *Defensor pacis* يُمثِّل تبريراً للحُكم الإمبراطوري المستبد. بل هو يُرَى في المقابل كسِجلّ جمهوري بكل معنى الكلمة. أمّا كتاب

Defensor minor فيُرَى في المقابل كانعكاسٍ للظروف المُتغيِّرة، وتأييدٍ قوي للحُكم الإمبراطوري[29]. إلاَّ أنّ بعض الشارحين رأوا توافقاً بين الكتابين. ويُجادلون بأنّ مارسيليوس كان إمبريالياً مؤيِّداً للاستبداد (absolutist) منذ البدء، وأنّ كتاب *Defensor minor* يُوضِّح على نحو أكثر جلاء وجهات نظره الراسخة. وقُرِئَ كتاب *Defensor pacis* على نطاقٍ واسع بكونه سِجلاًّ جمهورياً، نظراً إلى تشديده على رضى الشعب، أو "ذوي الشأن فيه"، في تشريع السُّلطة السياسية. وهذا التفسير المُنَاصِر للشعب (populist) لمارسيليوس وضعه كلّ من كوينتن سكينر وآلن غرويث (Alan Gerwith).

ثمة أدلّة في كتاب *Defensor pacis* تدعم وجهة النظر الجمهوريّة في التفسير. ففي "الفصل الثاني عشر" من "المقالة الأولى" (Discourse I) من هذا الكتاب، على سبيل المثال، يحاول مارسيليوس أن "يُبرهِن" مصدر السُّلطة التي تضع القوانين وسُلطة معاقبة مَن ينتهكها. ويُجادل بأنّ واضع القوانين الشرعي، أو المُشرِّع، هو يختصر الشعب بأكمله. والسبب وراء انضمام الناس معاً ضمن جماعات هو تجنُّب غموض العيش في حالة لا قانون فيها ولا استقرار، والتمتُّع بفوائد العيش بسلام. ويرى بذلك أنّ "تلك المسائل، التي يمكن أن تنعكس فائدة أو ضرراً على الجميع، وجبَ أن تُعرَف وتُدرَك من قِبَل الجميع" (*Defensor pacis*, I. xii. 7).

لكن يبدو جلياً أنّ مارسيليوس لا يقصد بذلك تجمُّعاً ديمقراطياً بَحْتَاً يسود فيه حُكم الأكثرية. ويرى أنّ وجهات نظر بعض عناصر السُّكّان وجبَ أنْ تكون بحَق ذات اعتبار أكثر ممّا لدى الآخرين. ويؤكّد أنّ مجتمعاً من مواطنين أحرار سيُطيع القانون الذي فرضَه بنفسه، حيث إنّ القانون إذا ما فُرِضَ قسراً على الشعب من قِبَل حُكّامٍ ظالمين، فإنّه مهما كان صالحاً "سيتقبَّلَهُ الناس بتردُّدٍ فحسب"

(Defensor pacis, I. xii. 6). إذاً، تكمن مرجعية وضع القانون في الشعب، أو ذوي الشأن فيه، لكنّ هذا لا يعني أنّ الشعب هو مَنْ يُشرِّع فعلياً. بل إنّ سُلطة التشريع يمكن أن يمنحها الشعب إلى شخصٍ أو أشخاص. وأولئك الذين يُمارسون سُلطة تشريعية نيابةً عن الشعب لا يمارسونها بلا قيدٍ أو شرط. والشعبُ، المُشرِّع الأول، هو مَنْ يُحدِّد الشروط. وإذا ما جرى تفويض تلك السُّلطة على هذا النحو، فلا بُدَّ أنّ تحظى القوانين المُشْتَرَعَة والمؤسّسات المُنشأة بموافقة المُشرِّع الأول، أيّ الشعب.

لكن ربّما يكون من المُضلِّل أنْ نقرأ كتاب *Defensor pacis* بكونه سِجلاًّ جمهورياً بَحْتاً، والخطر يكمن في أنْ نُسقط، في قراءتنا، مفهومَنا المعاصر للسيادة على كتاب مارسيليوس. ومن الصعب أنْ نفهم ما كان مارسيليوس يرمي إليه ما لم يكن لدينا صورة واضحة عن السياق التاريخي. فقد كانت إيطاليا آنذاك تتألف من "مدن ـ دول" عديدة. وانقسمت شبه الجزيرة الإيطالية إلى منطقتين: أراضي الإمبراطورية وأراضي الكنيسة، أيّ دول الشمال ودول الجنوب البابوي. واستندَتْ نظرية مارسيليوس إلى تجربة مدينة بادوا في ظل الإمبراطورية. ففي هذا السياق كانت ثمة تراتبية هَرَميّة للسيادة يتربّع الإمبراطور على رأسها. فقد كان الإمبراطور هو السيّد الأعلى نظرياً، بيد أنّ "المدن ـ الدول" غالباً ما كانت عمليّاً مستقلة نسبياً وتُمارس سيادة الأمر الواقع. إذاً، كان هناك انقطاع بين النظرية والتطبيق العملي. وفي الإجمال، ثمة تغيُّر طفيف في محط أو محور التوكيد في أعمال مارسيليوس الأخيرة، فهو أخذ يتقبَّل الإمبراطورية العالمية كسياقٍ للحياة السياسية. وثمة انسجامٌ تام في فكره بين النماذج التي أوردها في كتابيه *Defensor pacis* و*Defensor minor*. وقد طرحَ في الكتاب الأخير تراتبية هَرَميّة للسيادة. وإذا ما أخذنا في

الاعتبار الخلفيّة المعاصرة له، لم يكن ثمة تناقض بين التحدُّث عن "الجمهوريانية" (Republicanism) وسُلطة الإمبراطور على "المدن ـ الدول"[30].

وتربط وجهة نظر مارسيليوس المُناصِرة للإمبراطورية بين المُشرِّع والإمبراطور. فالكتابُ مكرَّسٌ إلى لودفيغ البافاري، وقد وُضِعَ كتابا *Defensor pacis* و *Defensor minor* على حدٍ سواء بهدف دعم وجهة النظر الإمبراطوريّة. وكتبَ مارسيليوس أيضاً عملاً قصيراً حول نقل مقرّ الإمبراطورية حمَلَ عنوان: *On the Transfer of the Empire (De translatione imperii)* من أجل إثارة الشك إزاء شرعية الادّعاء البابوي بأنّ البابا يمكنه أن يُعيِّن ويخلع الأباطرة عبر نقل الكُرسي الإمبراطوري. وفي خلال وضعهِ لهذا الكتاب، نشدَ مارسيليوس حماية لودفيغ البافاري، الذي كان على خلافٍ مع البابوية حيال سُلطته الإمبراطوريّة المَلَكيّة على ألمانيا وشمال إيطاليا.

ويطرح مارسيليويس مفهوم الإمبراطورية الرومانية كدلالةٍ على مَلَكيّة عالمية تشمل نطاق سُلطة روما على أراضيها العديدة، بعدما نُقِلَ مقرّها إلى القسطنطينية إبّان حُكم الإمبراطور قسطنطين. وادّعت البابويّة حق نقل مقرّ الإمبراطورية مستندةً إلى وثيقة تُعرف باسم "هبة قسطنطين" (Donation of Constantine). وسادَ اعتقادٌ بأنّ هذه الوثيقة تعود إلى القرن الرابع ميلادي، وقد مَنحت السيادة على أراضي الإمبراطورية إلى البابا بسُلطانٍ أو تفويض من الإمبراطور قسطنطين الأول. ولم يُكْتَشَف زيف هذه الوثيقة إلا في عصر النهضة، إلا أنّ أصالتها كانت محط تساؤل حتى في العصور الوسطى. وشكَّكَ مارسيليوس البادوي في تفسير تلك الوثيقة، لا في صحتها أو أصالتها بحد ذاتها.

وفي كتابه *Defensor pacis*، يُجادل مارسيليوس بأنّ كلّ سُلطان على الأفراد إنّما يُسْتَمَدّ من المجتمع. وفي "المقالة الثانية"

(Discourse II) يعزو سُلطة الإمبراطور إلى الشعب الروماني. وفي هذا الإطار، إنّما المُشرِّع هو مَنْ يُعيِّن الإمبراطور، لكنّه في النهاية "عمل الله جارٍ عبر أفعال البشر". ووجبَ التذكير بأنّ البابا كان آنذاك في أفينيون، ولم يكن يتحكّم بروما. وفي "المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر. 1" (Discourse II, Chapter xii. 1)، يتحدّث مارسيليوس عن أصل الإمبراطورية. كان تجمُّعاً من الولايات التي امتلكَ فيها الشعب الروماني صلاحية وضع القوانين للعالم بأكمله. والمُشرِّع الذي كان موفداً أو مُمثِّلاً عن المجتمع قد مُنِحَ صلاحية إكليريكية. ويُؤكد أنّه بتفويضٍ من قسطنطين مُنِحَت كنيسة روما "السيادة" على الكنائس والأُسقُفيات (*Defensor pacis*, II. xxii. 9).

ورسمَ قسطنطين بأنْ تُنظَّم الرعاية الدينية من قِبَل أُسقُف روما، شرط أنْ لا تكون تحت رحمة أهوائه الشخصية. وكانت الكنائس الأخرى تنصاعُ إرادياً لكنيسة روما استناداً إلى تبجيل مِثالها ومستوى قادتها. ويُجادل مارسيليوس بأنّ العادات والأعراف ضاهت الانتخاب. فلا السيد المسيح ولا أيّ من رُسُله وحواريه أعطى أولوية لروما. ولم يكُن لبطرس، الذي تدّعي البابوات خلافته، أيّ سُلطة خاصة على الرُسُل الآخرين ولو كان ثمة سُلطة مماثلة فلا ريبَ في أنّها كانت برضى منهم (*Defensor pacis*, II. xxii. 13). ويُجادل مارسيليوس أنّه بعد موت قسطنطين وحينما شغرَ الكُرسي الإمبراطوري سعى البابوات على نحو غير مشروع إلى الادّعاء بأنّ أولويّتهم غير مستمدّة من الإمبراطور أو موافقة الكنائس الأخرى، بل من "القانون الإلهي المقدّس" (*Defensor pacis*, II. xxii. 20). وهو فضلاً عن ذلك شكَى من أنّ البابوات الأحدث عهداً، على غرار بونيفاتشي وكليمنت الخامس، قد وسَّعوا تلك الادّعاءات الباطلة لتشمل عالم السياسة وأكّدوا أنّ ما مِنْ حاكمٍ يمكنه ممارسة السُّلطة الزمنية من دون تفويضٍ منهم.

ويُوسِّع مارسيليوس من دائرة انتقاده للادّعاءات البابويّة الباطلة في كتابه *On the Transfer of the Empire*. وهذه تمثِّل هدفه في إظهار حامل لقب الإمبراطور الروماني آنذاك الذي تولّى منصبه كلّياً بما يتوافق مع الإجراءات الإنتخابية المتّبَعة. وإضافة إلى ذلك، أيّاً يكن مدى دور البابويّة في التأثير في نقل التاج الإمبراطوري إلى "الفرنك" أو "الإفرنج" (Franks) وبالتالي إلى "الجُرمان"، فإنّ انخراطها لم يكن ضرورياً، بل شَرَفيّاً فحسب. والعادات الاحتفالية للتتويج البابوي للأباطرة الجُدد لم يُغيِّر واقع أنّ السُّلطة الإمبراطورية كانت مُستَمدّة من مصدرٍ مستقل عن سُلطة البابا[31]. ويُجادل مارسيليوس، على سبيل المثال، أنّ البابا في زمانه كان يُصادق فحسب على اختيار "الأمراء الجُرمان الناخبين السبعة". أمّا الإمبراطور "فيُتوَّج من قِبَل أُسقُف روما من باب المراسم فحسب لا بدواعي الضرورة" (*Transfer of the Empire*, 81).

وعلى نقيض الموقفين السائدين إزاء العلاقة بين كتابيّ *Defensor pacis* و *Defensor minor*، يرى كاري ج. نيدرمان (Cary J. Nederman) أنّ الكتابين يُجادلان في مسألةٍ متشابهة، إلاَّ أنّ ذلك التشابه، على نقيض ما هو عليه في التفسير من وجهة النظر الإمبراطوريّة، لا ينحصر في استبدادية (absolutism) مُطلَقة. في المقابل، يفترض نيدرمان أنّ مارسيليوس يوازن بين الغموض في الكتابين. وبعبارة أخرى، يتحسَّب مارسيليوس في تحديد موقفه. فهو يُجادل في الكتابين معاً بأنّ الإمبراطورية قد تكون شكلاً من أشكال الحُكم المشروع، اعتماداً على الظروف، إلاَّ أنّ مشروعيّتها تستند في النهاية إلى مبدأ رضى الشعب الأساسي[32]. ويحاول نيدرمان إثبات أنّ الهدف من كتاب *Defensor minor* هو التوافق منطقياً مع سابقه، ويُشكِّل تطبيقاً لتعاليمه الأساسية إلى حدٍ ما[33]. ويُدلِّل على أنّ كتاب

Defensor pacis يتحدّث عن المجتمعات السياسية عموماً ولا يمنح أيّ منزلةٍ خاصة لأيّ وضعية نظام سياسي دستوري أو جغرافي محدّد. إلاّ أنّ *Defensor minor* يُطبِّق المبادئ العامة على مثال الحُكم الإمبراطوريّ لا على الأنظمة القومية أو تلك الخاصة بـ "دولة المدينة". ويستمدّ هذا الحُكم، كشأن أيّ نظام حُكم آخر، أصوله من موافقة "مجتمعه المتحد" أو المُشرِّع، وليس للبابويّة أيّ حقٍ في التدخُّل في شؤونه يعلو تدخُّلها في شؤون أيّ سُلطة سياسية زمنية أخرى(34). ويُجادل نيدرمان بأنّ مارسيليوس لا يُبدي في أيّ من كتابيه *Defensor minor* و *Defensor pacis* تبنّياً قاطعاً للحُكم العالمي تحت ظلال الإمبراطورية. ويُقرّ بأنّ ثمة ظروفاً يمكن أن يكون فيها هذا الحُكم ملائماً. ويرى أنّه يمكن للإمبراطورية على أُسس عَمليّة أن تُوحِّد أصحاب معتقدٍ واحد على نحو أكثر فعالية من زعيم ديني عالمي. ويصل بذلك إلى انتقاد السُّلطة البابويّة، بدلاً من تزكية حُكم الإمبراطورية. وكان هَمّه الأول أنْ يَكْبَح السُّلطة البابويّة، وبقيامه بذلك يتهيَّأ للاستعانة بالإمبراطورية.

وأرادَ مارسيليوس أيضاً إثبات أنّ القانون يعتمد على الروادع بغية إنفاذه، وأنّ القانون البشري بصريح العبارة هو وحده الذي يستأثر بمثل هذه الخاصية. وإرادة المُشرِّع هي مصدر القانون. وكما يقول دونتريف (d'Entréves): "إنّما الإرادة لا العقل هو العنصر المُقَوِّم للقانون"(35). وحدها الدولة هي التي تملك "السُّلطة لتوجيه الأوامر إلى جمهور الرعايا جماعياً" (ص 431 ـ 432، *Defensor pacis*, III. Iii) و"القانون المقدّس" يهتم حصرياً بالقِيَم الدينية في ما يتعلّق بالخلاص وبالتالي ما من خاصية قسرية فيه. أمّا الإكليريوس فلا سُلطات قسرية مشروعة له، ووجبَ أنْ تكون وظيفته رعويّة فحسب. وعلى الرغم من إمكانية سَحْب المعاقبة الدينية من أيدي

رجال الإكليريوس، فإنّ مارسيليوس لم يشأ تبنّي التسامح. ونظراً إلى الفائدة الزمنية للدين، يمكن الدولة بحد ذاتها أنْ توفر وظيفة المعاقبة.

في نظرية مارسيليوس، وجبَ على المُشرِّع البشري، سواء كان أميراً أو إمبراطوراً، أنْ يُشكِّل حُكماً تسوده الوحدة والسلام. والغرض من هذا الحُكم، ولو أنّه نتيجة الاعتراف بالاحتياجات المشتركة وضرورة كَبْح الطبائع الفاسدة، هو استحداث ودعم ظروف تنعكس وئاماً (*tranquillitas*) أو سلاماً على المجتمع. والسلام والوئام ليسا غايتين بحد ذاتهما، لكنّهما يُمثِّلان الحالة التي تُعزِّز تطوُّر البشر والتقدُّم في الفنون والعلوم. ويتحدّث مارسيليوس غالباً عن إحراز السلام داخل الأُمّة، ويؤكّد بأنّ اللغة هي معيارٌ طبيعي لانقسام العالم إلى دول. ويرى أيضاً أنّ الطبيعة تُهيِّئ السُبُل لتصوُّر الحروب في ما بينها. وللشِقَاق، نقيض الوئام، تأثيرٌ مدمِّر. ويطرح قضية إيطاليا لكي "يُبرهِن" أو يُثبت وجهة نظره. فحينما كانت إيطاليا تتمتَّع بعلاقات مُسالِمة في ما بين سُكّانها، جَنَتْ ثمار التقدُّم، وضمَّتْ معظم العالم المَسْكون آنذاك إلى إمبراطوريّتها. لكن حينما وقع الشِقاق في إيطاليا أصبحت ضعيفة وعرضة للغزو والهيمنة الخارجيين، وغدا ذلك الشعب المُعْتَدّ بنفسه يُعامَل باحتقار.

وحظيَ موضوع الفصل بين الكنيسة والدولة ومسألة علاقة الكنيسة بالامبراطورية باهتمام كبير بعد العام 1328م وذلك من قِبَل وليام الأوكامي (William of Ockham) (نحو 1285 ـ نحو 1347م)، أحد علماء اللاهوت الأكثر شهرة في القرن الرابع عشر. فبعد فراره من أفينيون عند الاشتباه بهرطقته، انضمَّ إلى بلاط لودفيغ في مدينة بيزا ومن ثمّ في ميونيخ. وأمضى بقية حياته يُدافع عن وجوب زُهد البابويّة، والتنكُّر لادّعاءات الاستبداديّة البابويّة في المسائل العلمانية

والإكليريكية، مُشدِّداً على استقلالية سُلطة الإمبراطور والحُكّام العلمانيين الآخرين عن سُلطة الكنيسة. وعلى غرار مارسيليوس، اعتقد أوكام أنّ ادّعاء البابويّة بالسُّلطة المُطلَقة في المسائل الزمنية والإكليريكية قد أدّى إلى انتهاكات عديدة للحقوق، وولَّد نزاعات دائمة، وقوَّض شرعية الحُكّام العلمانيين. وإضافة إلى ذلك، كان هذا الادّعاء مناقضاً لنص **الكتاب المقدّس** وبالتالي خَطِراً وهرطقياً. ولو كان مثل هذا الادّعاء حقيقياً "عندها لكان قانون المسيح مشتملاً على عبودية رهيبة" للبابا، الذي "يمكنه بالتالي، وعلى نحو يُبرِّره، أنْ يحرم ملك فرنسا وكلّ ملك آخر من مملكته من دون ذنبٍ أو سبب.... هذا باطلٌ"[36]. ويُجادل أوكام بأنّ الحكومة البشرية هي نتيجة "سقطة آدم" (The Fall)، التي منَحَ الإله بعدها قوّتين من أجل تفادي دمار لا ينتهي: قوة تنصيب الحُكّام، وقوة الحصول على مُلْكِيّة خاصة. وهما قوّتان يملكهما البشر جميعاً، بغض النظر عن إيمانهم، وهما لا تُستمدّان من البابويّة، ولا تعتمدان عليها. لذا فإنّ سُلطة الإمبراطورية الألمانية، قبيل اعتناق قسطنطين المسيحية، كانت مشروعة كلّياً وغير ممنوحة من قِبَل الكنيسة[37]. وإضافة إلى ذلك، أثار أوكام الشك حول أصالة وصحة تفسير "هبة قسطنطين" التي يُزعَم أنّها تمنح البابا سُلطة على كامل الإمبراطورية.

بالنسبة إلى أوكام، تستمدُّ السُّلطة السياسية المشروعة من رضى الشعب وتستندُ إليه[38]. وهذا ما طرحَ أمامه بالطبع مشكلة تتعلّق بأُسس الإمبراطورية الرومانية. فهو متأكّدٌ أنّ هذه الإمبراطورية كانت في زمن المسيح وحواريه ورُسُله تملك "سُلطاناً حقيقياً"، وهو ما يشهد عليه واقعُ أنّهم لم يُشكِّكوا في سُلطة الإمبراطورية، بل انتقدوا سوء استخدامها لتلك السُّلطة. ويعترف أوكام بجهله بالوقت الذي حصلت فيه الإمبراطورية على الشرعيّة وأعمَلَ الفكر في سُبُل تحقيقها

ذلك. أولاً، رأى أنّها ربّما وسَّعَتْ نطاق سُلطتها لموافقة ورضى الشعوب الخاضعة لها في بعض المناطق، أو عبر الاستيلاء على الحُكم في مناطق أخرى، استيلاءٌ تُرجِمَ فيما بعد إلى رضى وموافقة. ثانياً، يمكن أن تكون الإمبراطورية قد تأسّست بفعل حربٍ عادلة. وتتصل ظروف الحرب العادلة لدى أوكام بمدى وقوع إصابات، لا بمقتضى الضرورات، كما لدى مكيافيلي. فالاعتداء المباشر، أو رفض عدو مُنهزِم دفع تعويضات خسائر حرب بعد استيلائه على ممتلكات، وجرائم ومظالم أخرى تستحقّ العقاب شرعاً، إنّما تُشكِّل أُسساً لحرب عادلة. ويمكن إخضاع مقترفي مثل هذه المظالم لسُلطة الإمبراطورية على نحو مُحِقّ. ويرى أوكام أنّ توليفة من الوسيلتين الآنفتيّ الذكر ربّما حوّلت روما من إمبراطورية طُغيانية إلى أخرى متَّسِمَة بالشرعيّة، لكن يبدو أنّ ثمة وسيلة أساسية أخرى غائبة كلّياً، ألا وهي "تفويضٌ إلهي خاص يتبدّى بمعجزةٍ استثنائية، كما ترسَّخ حُكم موسى على أبناء إسرائيل"[(39)].

تجربة مكيافيلي السياسية

شهدت الفترة الممتدة بين أواخر القرن الرابع عشر ونهاية القرن الخامس عشر الميلادي بقاء إيطاليا معزولة نسبياً عن طموحات بقية أوروبا. إلا أنّها كانت تحت وطأة تهديدات الإمبراطورية العثمانية، وتوغُّلات قواتٍ حليفة بين الحين والآخر بعد استدعائها، من قِبَل دولة أو أخرى لمساعدتها في نزاعها مع دول أخرى. وبحلول القرن الخامس عشر الميلادي، أصبحت نابولي، والبُندقية، وفلورنسا، وميلانو، والدولة البابويّة الفاعلين السياسيين الأساسيين، لكن أيّاً من تلك الدول أمكنها وحدها أنْ تُهيمن على الدول الأربع الأخرى، ولم تكتسب أي اثنتين متحدتين منها مِيزة مهمة على الاثنتين الأخريين. وابتلَتْ هذه الفترة بخصومات ونزاعات مريرة على نفوذٍ

غدا غير مقيّد باعتبارات أخلاقية ودينية. ويذهب ماتينغلي (Mattingly) إلى حد القول إنّ "السُّلطة في إيطاليا كانت زمنية دنيوية بكلّ معنى الكلمة. فقد كانت طليقة وحُرّة، من دون حتى أيّ صلة تُذكَر بالآخرة[40]. وغدت السُّلطة والقوة قِيَماً سياسة عُليا ولعبتا دوراً كبيراً في ضمان ولاء المناصرين والحفاظ على الدولة. وانصبَّ معظم نُصُح مكيافيلي على هذه المسائل. وفي سعي وراء تلك القِيَم أصبحت الحرب علّة مُستَوطِنَة في نظام الدول الإيطالية. وتعايشت "المدن ـ الدول" الإيطالية حتى العام 1494 في توازنٍ متقلقل. وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادي بدَتْ ميلانو تحت حُكم سفورزاس (Sforzas) وكأنّها على وشك أن تُصبح الدولة الإيطالية المُهيمنة، فسارعت فلورنسا، بغية إجهاض ذلك، إلى التحالف مع البُندقية. وعندما غدت البُندقية أكثر قوة في الجزء الأخير من القرن، بدَّلَتْ فلورنسا ولاءها في أوقاتٍ مختلفة، فكانت تارةً مع ميلانو وطوراً مع نابولي.

اعتقدَ مكيافيلي أنّ أيّاً من الدول الإيطالية لم تكن مُهيَّأة ومُجهَّزة على نحو وافٍ للحرب. وجادلَ بأنّ الأمراء الصغار امتشقوا السلاح استعداداً للحرب طمعاً بالكَسْب، يقودهم قادة من المرتزقة مع "جيوش جبانة" في بلدٍ يعجُّ بـ "الحُكّام الخاملين" (*History of Florence*, 1079). أمّا مدن إيطاليا الضعيفة فقد "دافعت عن نفسها عبر الاتحاد مع كلّ مَنْ غزا البلاد" من الدول الناشئة الأقوى في أوروبا.

استدعى ضعف "المدن ـ الدول" الإيطالية في العام 1494م تدخُّلاً خارجياً من قِبَل فرنسا وأسبانيا، حيث سعَتْ كلّ منهما إلى ضمان عدم هيمنة الأخرى بما يضر بمصالحها. وأفضى هذا التدخُّل الخارجي إلى تراجع استقلال نابولي، وميلانو، وفلورنسا. ورأى

فرانشيسكو غوتشيارديني (Francesco Guicciardini) (1483 ـ 1540)، المُعاصر لمكيافيلي، أنّ سياسة فلورنسا القاضية بتبديل الولاء كانت محاولة مدروسة من قِبَل لورينزو دو مديتشي (Lorenzo de' Medici)، "العظيم"، لإبقاء الوضع الإيطالي في "حالة توازن"[41]. وأصبحت فكرة الحفاظ على التوازن كوسيلةٍ للدفاع أكثر تمتُّعاً بالاعتراف والقبول بالطبع، حينما غدت أسرة الدول الأوروبية أكثر تطوّراً بعد العام 1494م وعلى الأخص في القرن الثامن عشر الميلادي.

افترض روبرت ر. سوليفان (Robert R. Sullivan) أنّه كان لدى مكيافيلي عناصر نظرية حول توازن القوى لم تُلحَظ على نحو كافٍ. ويقترح أنّ مكيافيلي يُدلِّل بداية على نظرية "ثابتة" ويُتمِّمها بنظرية "دينامية" أو حَرَكيّة. وتفترض النظرية الثابتة وجود دولة قوية بما يكفي لردع الدول الأخرى من مهاجمتها نظراً إلى المهمة الجبّارة المتطلّبة للتغلُّب عليها، لكنّها مع ذلك ليست جبّارة بما يكفي لجعل الدول المجاورة لها غير آمنة، لدرجة تضطر معها إلى مهاجمتها بدافع الخوف. وتُشكِّل هذه الدولة نموذجاً مثالياً ليس من الحكمة الاقتداء بها، نظراً إلى افتراض مكيافيلي الأساسي، بأنّ الأشياء هي في دفقٍ متواصل. وهذا يؤدّي إلى ما يدعوه سوليفان النظرية الدينامية أو الحَرَكيّة، حيث لا يُنظَر إلى الدولة بكونها "آليّة"، بل أشبه بكائن حي متطوّر هو إمّا في حالة صعود أو في حالة هبوط. ويُجادل بأنّ الدول، كشأن الأفراد، ميَّالة إلى الكسل، والعجرفة، ومُسْتَهتِرة بالسُّلطة التي جاهدت من أجل الحصول عليها. فبعد وصولها إلى أقصى درجات الأمن، تسعى الدول بتهوُّرٍ نحو إرساء إمبراطورية، ما يُسبِّب هبوطها واضمحلالها، أو أنّها في المقابل تستكين فيدبُّ فيها الفساد، فتسمح بذلك للدول الأخرى بتقاسم "جُبنة" سُلطتها. ويُصوِّر سوليفان مفهوم مكيافيلي للدولة بكونها كائناً حيّاً "ذاتي

التكيف" حيث تكون حالات الهبوط بمثابة عاملٍ مُساعِد يُحفِّز على الصعود[42]. وهذا التفسير يحثُّنا على توسيع خيالنا في ما يتعدّى السذاجة وسُرعة التصديق.

نظرية مكيافيلي لا تتعلّق بتوازن القوة أو السُّلطة، بل بالحصول على تلك القوة أو السُّلطة والحفاظ عليها. وينبغي أن يكون تحصيل السُّلطة متناسباً مع طموحات المرء، أيّ لا بُدّ للسعي وراء سياسة التوسُّع أن يبدو موثوقاً ومعقولاً. والدول جميعاً تنحطّ، بما في ذلك روما، وخير ما يأمل به المرء هو أنْ يؤخِّر عملية الانحطاط هذه. لكن لا أحد قد نجح في القيام بذلك لفترة طويلة. ومن أجل تأخير أو إبطاء مسار الانحطاط، لا بُدّ من الشروع في عمليات تجديد دوريّة وقاسية لمؤسّسات الدولة الرئيسية من أجل منع تفشّي الفساد. وهذا يتضمّن إعادة توظيف مبدأ "الخوف والخشية" الذي رافق إنشاء هذه المؤسّسات كي يخشى الأفراد عواقب إهمال طقوسهم وعاداتهم. وما هو أكثر أهمية بالطبع وجوب إعادة تجديد المؤسّسات الدينية على نحو دوري (انظر: *Discourses*, I. 12, pp. 142-146, and III. 1, pp. 385-390)، إلا أنّ القوانين الصالحة التي هي أسس للجيوش والدولة الصالحة وجبَ أيضاً إعادتها كما ينبغي إلى حالتها الأولى المثالية. وعمد كليومينيس (Cleomenes)، خليفة المُشرِّع الإسبارطي لايكورغوس، إلى قتل جميع المعارضين للحؤول دون إعاقة محاولته إعادة تجديد القوانين، وهي سياسة كادت تكون ناجحة لولا هجوم المقدونيين وهزيمة إسبارطة بسبب ضعف قوّاتها أمام الغزاة (*Discourses*, I. 9, p. 134).

كان العامل المُحفِّز للتوسُّع، وسط القادة الكبار، هو الطموح للمجد، وما يُوصِي به مكيافيلي ليس توازناً حصيفاً للسُّلطة، بل توسُّعاً حصيفاً مُموَّهاً بالمظاهر التي تُخفي الحقيقة: "البشرُ عموماً يتأثَّرون بما

تبدو الأشياء عليه أكثر ممّا هي عليه في الواقع، إنّهم حقاً يتأثّرون بالمظاهر أكثر من حالهم مع الحقيقة" (*Discourses*, I. 25, p. 175). وهذا ما كانت روما بالطبع تسعى إليه في علاقتها مع الدول الإيطالية الأخرى قبل أن تُصبح قوية بما يكفي لإخضاعها لسُلطانها.

الحالة الإيطالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي كانت تُعرَّف بكونها مهد نظام الدول المعاصر[43]. وكان مكيافيلي يرى عن كثب أفعال الأمراء باسم دولهم. وكانت فلورنسا، كما يُخبرنا بوركهارت (بشيءٍ من المبالغة) أول دولة حديثة[44]. واعتُبرت إحدى أكثر المدن ثراءً، من الناحيتين المادية والثقافية، في أوروبا، فانطلق الفكر السياسي وازدهرت الفنون جميعاً. وفي الوقت الذي كان فيه مكيافيلي في خدمة الحكومة، كانت فلورنسا تجتاز فترة يدعوها هايل "الإمبريالية المُتَفَسِّخة"[45] (crumbling imperialism). كانت المدينة تسعى إلى تمتين سُلطتها على مناطق لجأت إلى قوى خارجية لمساعدتها في نضالها من أجل الحرّية. وأحد تلك النزعات كان مع بيزا، إذ بدأ في العام 1496م وشكّل العبء الأكبر على فلورنسا حتى العام 1509م. وكانت الحرب مُكلِفة لأنها جرت ضد شعبٍ عارض بشدة العيش تحت الحُكم الفلورنسي. فاعتماد فلورنسا على المرتزقة الإيطاليين والسويسريين، فضلاً عن القوات الحليفة المسانِدة من فرنسا، أثبتَ كم هو كارثي. وبهدف ترميم العلاقات بين فلورنسا وفرنسا، استُدعى مكيافيلي للقيام بمهمته الدبلوماسية الرئيسية الأولى في العام 1500م. ففي ذلك الوقت أدركَ بقوة مدى الحاجة إلى التصرُّف بسرعة وجرأة بدلاً من الظهور بمظهر الضعف والتردُّد بسبب التأخّر بالالتزامات. وكان عاجزاً من أن يمنح الملك لويس الثاني عشر الضمانات التي طلبها حول دفع الأموال بسبب تردُّد ومماطلة رؤسائه الفلورنسيين. وتعرَّض مكيافيلي للإذلال بسبب التوبيخات المُهينة التي أطلقها الفرنسيون حول عدم أهمية أو جدوى

فلورنسا، وحول اعتدادها بالنفس "المثير للضحك" الذي يفوق قدراتها العسكرية والمالية[46].

انطلق مكيافيلي في أربع مهام إلى بلاط لويس الثاني عشر في فرنسا، في الأعوام 1500م، و1503م، و1510م، و1511م. وكان لويس الثاني عشر يفتقد إلى الخيال والرؤية السياسيين فيما يتعدّى "الملاءمة الحالية"[47]. وسافر مكيافيلي أيضاً إلى ألمانيا العام 1507م في مهمة إلى بلاط الإمبراطور ماكسيميليان. وقد وجده شديد السخاء والكرم، وعلى الرغم من أنّ مكيافيلي أُعجِبَ بجيشه الذي تألَّفت قوّاته من مواطنيه، تساءل إلى متى بوسع الإمبراطور أن يُواصل الدفع لهذا الجيش في ظل طبعه السخي. ويقول مكيافيلي عن ماكسيميليان: "بكونه ليبرالياً إلى أقصى حد، أضافَ صعوبة على صعوبة؛ على الرغم من أنّ السخاء هو فضيلة لدى الأمراء، فإنّه مع ذلك غير كافٍ لإرضاء ألفِ شخصٍ حينما يكون هناك عشرون ألفاً غيرهم ممَّن هم في حاجة"[48].

إلا أنّ المهام الدبلوماسية إلى سيزار بورجيا (دوق فالنتينو) والبابا يوليوس الثاني، هي التي تركت الانطباع الأكبر على مكيافيلي. إذ كان قادراً على وضع دراسة متأنّية حول سيزار بورجيا في خلال ثلاث مهام إلى أوربينو في العام 1502م، وإلى إيمولا في العام 1502 ـ 1503م، ولاحقاً إلى روما. وكان بورجيا بالنسبة إلى مكيافيلي مثالاً لرجلٍ صاحبَ "فضيلة". وفي روما، كان مكيافيلي قادراً على مراقبة البابا يوليوس الثاني، الذي كان مسؤولاً، إلى جانب الحظ، عن سقوط سيزار بورجيا، وخراب إيطاليا. وفي أوربينو، ذُهِلَ مكيافيلي من طِباع بورجيا الخطرة وفقدانه لواعز الضمير في اقترافه الأفعال الأكثر وحشية وشناعة بداعي الضرورة السياسية. حيث كان مكيافيلي يرى فيه قائداً شجاعاً وعظيماً لا تعرف شهيّته لِضَم مناطق جديدة وتحصيل المجد أيّ حدود. وفي إيمولا، يبدو أنّ بورجيا قد ضمَّه

إلى الحاشية المؤتمنة وذلك في مناسبات عديدة. فعلى مدى فترة ثلاثة أشهر، رفعَ مكيافيلي تقارير إلى فلورنسا حول خطط بورجيا وانطباعاته إزاء هذا القائد المُرعب؛ الذي ذاع صيته في الفظاظة والشبق. وكان بورجيا توّاقاً للتأثير في مكيافيلي وإقناعه بالفوائد المشتركة التي قد تُجنَى إذا قامت فلورنسا بدعمه. فتلك الرسالة التي نقلها مكيافيلي على جناح السرعة إلى "مجلس العشرة لشؤون الحرب" في فلورنسا، قد أذهلته بالسرّية التي كان يُدير فيها الدوق شؤونه: "تلك الأشياء التي وجبَ التكتُّم عليها لم تُذكَر أمامنا قط، وكانت تتم بسرّية مذهلة" (*Legations*, II. 19, p. 127)[49]. لم يكشف عن خططه لأيّ كان حتى يأمر بتنفيذها (*Legations*, II. 19, p. 127). حتى إنّ السبب وراء إعدام ريميرو دي أوركو (Rimirro di Orco)، الذي وصفه مكيافيلي بأنّه "كبير خاصّة الدوق" (*Legations*, II. 81, p. 141)، بقِيَ محط التساؤلات والتخمينات.

في إطار إبلاغه بأنّ ريميرو قد وُجِدَ مقطوعاً إلى نصفين في الساحة العامة لمدينة تشيزينا (Cesana)، يقول مكيافيلي إنّه ما مِنْ أحدٍ علم السبب وراء مقتله "ما خلا أنّ ذلك قد أَسَرَّ الأمير، الذي أثبتَ بذلك أنّه قادرٌ على صنع الرجال وتدميرهم كما يشاء، بحسب استحقاقهم" (*Legations*, II. 82, p. 142). وهو يرى في كتابه **الأمير** أنّ الوسائل التي اعتمدها الدوق فالنتينو لتهدئة مدينة رومانيا(*) (Romagna) تستحق الاقتداء بها. فقد اتّسم ريميرو بسُمعة ملطّخة بالوحشية المفرطة ساعدته على ضبط نُبلاء رومانيا. فمن أجل تنفيس أحقاد هؤلاء، كما يؤكّد مكيافيلي، أقدمَ سيزار بورجيا على قطع رأس ريميرو: "إنّ وحشية هذا العمل الاستعراضي قد أبقَتْ شعب

(*) الاسم القديم لرومانيا (المترجم).

رومانيا ساكناً وراضياً لفترة من الزمن" (*The Prince*, 58). فقد كان ريميرو في الحقيقة عدواً لدوداً لـ باولو أورسيني (Paolo Orsini)، أحد الحلفاء المتآمرين الذين تمرّدوا على سيزار بورجيا وانتزعوا أوربينو في العام 1502م. وبعدما اختار عدم الاعتماد على جيوش الفرنسيين، تحوَّلَ الدوق إلى الخديعة للتخلُّص من المتآمرين عليه. وربّما قُتِلَ ريميرو على سبيل الإثبات لباولو أورسيني صدق عرض سيزار بورجيا للمصالحة. وبعدما استعاد ثقة المتآمرين، وفي خلال احتفال بنجاحهم معاً في الاستيلاء على سينيغاليا، غادر سيزار بورجيا قاعة الاحتفال، فألقى رجاله القبض على المتآمرين وأعدموهم (انظر: *The Prince*, chapter VII)[50]. وفي كتابه *First Decennale* الذي يُغطي تاريخ فلورنسا من العام 1494م حتى العام 1504م، يُثني مكيافيلي على سيزار بورجيا للإنجازات المذهلة التي حقَّقها ورجالُه: "لقد فعلَ الدوق وجُندُه العجائب، واكتسحوا فايينزا سريعاً وقلبوا رومانيا رأساً على عقب"، وفي القبض على الحلفاء السابقين الخَوَنَة فيرمو، وفيتيلي، وأورسيني، "فعَلا بعدها فحيحُ تلك العظاءة الأفعوانية (أي الدوق)" (*First Decennale*, 1454, II. 394-395)[51]. والعظاءة الأفعوانية الخرافية يمكن أن تقتل بنظرةٍ منها. ومقدرة بورجيا على إغراء فريسته أثبتت كم كان بارعاً في إظهار عكس ما يُبطِنُه.

كان لدى مكيافيلي بعض التحفُّظات حيال سيزار بورجيا خلال مهمته الأولى إلى إيمولا. خُيِّل له أنّ حكومة الدوق قد تأسَّست بفعل "الحظ الجيد"، ولعلّ هذا الحظ الذي لم يُسمَع به من قبل قد دفعَهُ إلى الثقة المفرطة إزاء ما يمكنه تحصيله (*Legations*, II. 82, p. 142). ونجد ملاحظاته هذه معزّزة في كتابه *First Decennale*. ويُشير مكيافيلي إلى أنّ نجاح الدوق يعود بشكلٍ كبير إلى دعم والده، البابا ألكسندر السادس (Pope Alexander VI). وحينما توفي البابا، تداعَتْ دول الدوق وتفكَّكت. ويؤخذ على الدوق سهولة انخداعه أمام الكاردينال ديلا

روفيري (Cardinal della Rovere)، الذي كان قد نفاه ألكسندر السادس. ففي مقابل دعم الدوق في انتخابه للكُرسي البابوّي، وعَدَهُ ديلا روفيري بمنصب قائد القوات العسكرية البابويّة. وعلّق مكيافيلي بالقول "سمح الدوق لنفسه بالانجراف مع ثقته المتهوِّرة، وأعتقد أنّ كلمات شخص آخر ستكون أكثر موثوقية من كلامه" (*Legations*, II. 82, p. 142). وكان يوليوس الثاني (أيّ روفيري) ماكراً لدرجة أنّ الدوق فالنتينو "اعتقدَ أنّه قد يجد في شخصٍ آخر رأفة لم يعرفها هو بنفسه" (*First Decennale*, 1455, II. 473-4). وحنَثَ روفيري، الذي أصبح البابا يوليوس الثاني، بوعده ما أنْ ثبتَ له عدم مقدرة الدوق فالنتينو على الانتقام منه، وأمَرَه بتسليم "قلعة فورلي" وحصون أخرى في رومانيا، وألقى القبض عليه عند رفضه ذلك: "لذا نرى أنّ البابا يفي بديونه، بإلغائها عبر تجفيف حبرها" (*Legations*, 13. 61, p. 157).

ما أن رسَّخ يوليوس الثاني أقدامه بقوة في البابويّة حتى بادر بالهجوم لاستعادة المناطق البابويّة التي فقَدَها. ففي آب/ أغسطس من العام 1506م احتلَّ بيروغيا في حملة أظهرت مدى تهوُّره وجرأته في مواجهة خصوم أقوياء. وهو ما برهَنَ لمكيافيلي أنّ لا شيء يستحيل تحقيقه إذا كان الحاكم مهيَّأ للعمل بما يتوافق ويتماشى مع حظّه. وبعد ذلك بوقتٍ قصير انتقل يوليوس الثاني إلى تشيزينا وأعلنَ أمام وفدٍ من مدينة بولونيا(*) (Bologna) أنّه لا يشعر بأنّه مقيَّد بالاتفاقيات التي عقدها مَنْ سبقه، ولا تلك التي عقدها بنفسه حينما أُجبِر على ذلك لأنّ الضرورة فرضت الظروف. وتمكَّنَ من احتلال بولونيا بمساعدة جنود فرنسيين.

(*) اسم بولونيا (Polonia) قديماً (المترجم).

بحلول العام 1510م، غدا يوليوس الثاني قلقاً جداً إزاء تأثير النفوذ الفرنسي والألماني في اللومباردي. فبعد هزيمة بولونيا اتّجه نحو البُندقية حيث عقد معاهدة سلام، من أجل التحضير لحملة ضد الدُخلاء. وأصبحت فلورنسا في وضعٍ صعب لأنّ فرنسا والبابويّة كانتا حليفتيّها التقليديّتين. وقام سودِيريني (soderini)، "غونفالونير" (gonfalonier) فلورنسا، أيّ حاكمها، بإرسال مكيافيلي إلى فرنسا في محاولة فاشلة لعقد صُلح. وبعدما أدرك وقوف الحظ إلى جانب يوليوس الثاني على نحو استثنائي، أوصى مكيافيلي بحذرٍ شديد بأن تقوم فلورنسا بدعم فرنسا في النزاع. واتّخذت فلورنسا في الواقع موقفاً حيادياً، لكن من دون إثارة الشُبُهات لدى يوليوس بأنّ سوديريني كان متعاطفاً مع فرنسا. وفي محاولة لكسب دعم فلورنسا، عقد يوليوس العزم على إعادة عائلة مديتشي إلى الحكم. وخضع سوديريني للضغوط الخارجية والداخلية، وسمح لجوليانو دو مديتشي (Giuliano de’ Medici) بالعودة إلى فلورنسا في أيلول/ سبتمبر 1512م. ووُضِعَ مكيافيلي في السجن وأُطلِقَ لاحقاً في إطار عفو عام عند اختيار الكاردينال جيوفاني دو مديتشي (Cardinal Giovanni de’ Medici) البابا ليو العاشر (Leo X) في العام 1513. كان أول بابا فلورنسي، وقد عزّز انتخابه دعم الحكومة وعائلة مديتشي. وفي رسالة إلى فرانسيسكو فيتوري (Francesco Vettori)، أنحَى مكيافيلي باللائمة على هيمنة يوليوس الثاني في الحالة التي وصلت إليها إيطاليا: " بوسعنا الآن البكاء على خرابنا وعبوديتنا، وهما إذا لم يُحلاّ اليوم أو غداً، لا ريبَ سيحلاّن في زماننا. وستكون جريرة إيطاليا في ذمة البابا يوليوس..."[52].

في إطار مناقشته لاحقاً في كتابه **الأمير** لتأثير الحظ في شؤون

الدولة، يصف مكيافيلي البابا يوليوس الثاني بأنّه متهوّر في أفعاله. وكان تهوّره ملائماً في زمانه حيث نرى تدبيره لشؤونه ناجحاً على الدوام. فقد حقَّق التهوّر له في تلك الظروف أكثر ممّا أمكنَ لأيِّ "حَبْرٍ أعظم" آخر أنْ يُحقِّقه حتى مع لجوئه إلى الفطنة والحكمة العمليّة. إلا أنّ مكيافيلي يُطلِقُ تحذيراً. فحياة البابا يوليوس الثاني كانت قصيرة جداً ولم يعش طويلاً بما يكفي لاختبار انقلابِ لوجه الحظ أو انحسارٍ لموجته: "لو قُيِّضَ له زمنٌ يضطرُ فيه للتصرُّف بحذرٍ واحتراس لكان غرق في الاكتئاب: فهو ما كان ليتصرّف أبداً خلاف طبعه" (*The Prince*, 133). وفي رسالة إلى فيتوري، يصف مكيافيلي يوليوس الثاني بكونه "مضطرباً، ومُتسرِّعاً، ومتهوّراً، وبخيلاً"[53]. وكان التصرُّف بما يتوافق مع الطبع سِمة مشتركة أيضاً مع سيزار بورجيا، الذي كان واثقاً بنفسه إلى حد الإفراط؛ والإمبراطور ماكسيميليان، الذي كان حذراً ومتردّداً بإفراط؛ ويوليوس الثاني الذي كان متهوِّراً بشكلٍ دائم. وكان من شأنهم جميعاً أن يبلوا على نحو أفضل لو تمكّنوا من التكيُّف مع الظروف وتغيُّرات الحظ. وقد تعلَّمَ مكيافيلي درس الحاجة إلى المرونة من الكاردينال فولتيرا (Cardinal Volterra) في اليوم الذي انتُخب فيه البابا يوليوس الثاني، ومجدداً بعد عامين من باندولفو بيتروتشي (Pandolfo Petrucci)، طاغي سيينا، الذي اعتبره سيزار بورجيا الأستاذ الأكبر في الخيانة. وكان بيتروتشي قد أخبرَ مكيافيلي أنّه "من أجل تجنُّب السقوط في الخطأ وجبَ علينا أن نُكيِّف مسارنا بحسب الأحداث يوماً بيوم، وينبغي أن نحكم على الأشياء من ساعة إلى أخرى، إذ إنّ الزمن والظروف أكثر قوة من الذكاء البشري"[54]. وأبدى مكيافيلي تشكُّكاً إزاء قدرة الحُكّام على المرونة: "بما أنّ البشر هم في المقام الأول قصيرو النظر وفي المقام الثاني غير قادرين على التحكُّم بطبائعهم، يحدث أن يتغيّر

الحظ ويتحكّم بالبشر ويجعلهم تحت رحمته"[55].

إذاً، ليس بمقدور أيّ حاكم أن يُخلِّص بلاده من الخطر أو أن يُديم الظروف المؤاتية ويُبقي المواطنين المُوالين بمنأى عن الفساد. وحدهم الرجال، أو النساء، ذوو الاحساس العالي للقيام بالأشياء الملائمة والضرورية في ظروف محدّدة، والذين يملكون "الفضيلة" المناسبة للتصرُّف بموجبها والطموح المُفضي إلى الصالح العام لا الخاص، سيُحرزون المجد والنجاح الدائم.

في كتاب **الأمير**، يكاد اهتمام مكيافيلي ينحصر في الصعوبات التي يواجهها الأمراء في تحصيل ولاياتهم وإماراتهم، والتوازن الدقيق بين الشؤون الداخلية والخارجية للدولة. وكتاب **الأمير** هو خُلاصة لتجربة مكيافيلي التي تستهدف في الأساس إمداد الأمراء الجُدد بالقواعد التقنية لفن الحُكم من أجل تسهيل اجتيازهم السلس للأوقات الصعبة والمضطربة. ويستعين مكيافيلي أيضاً بتجربته العمليّة من أجل إمداد رسائله وكُتبه.

فكان كتاب **الأمير** قد كُرِّس بداية لجوليانو دو مديتشي، الذي بدا في العام 1513م بكونه المرشَّح الأكثر حظاً لتولِّي الإمارة الجديدة الجامعة التي أنشأها سيزار بورجيا. وهو لم يرث في الحقيقة هذه المناطق، بل تسلّم مناطق غيرها أُضيفت بعد وفاته في العام 1516 إلى تلك التي يحكمها لورانزو دو مديتشي (Lorenzo de' Medici)، الأمير الجديد الذي واجهته مشكلة التوفيق بين مناطقه الجديدة وإمارته الفلورنسية الراسخة. عندها أهدى كتاب **الأمير** إلى لورانزو، الذي بدا المرشَّح الأفضل للتصرُّف بالنهج الذي أورده مكيافيلي في كتابه. وهذا ما أثار التساؤل حول مدى إخلاص مكيافيلي وصدقه. هل كان كتاب **الأمير** مجرّد خديعة لكَسْب الثقة من أجل الفوز

بوظيفة في البلاط، أو حيلة بارعة لدفع لورانزو إلى التصرُّف بسفالة من شأنها أن تؤدّي إلى سقوط حُكمه؟ لقد أكّدتُ في مكان آخر، في ظل توق مكيافيلي الشديد إلى العمل في الحكومة ومدى تقلقل موقعه، أنّ الأخير بعد سجنه والاشتباه في تآمره على عائلة مديتشي، ومدى صعوبة إفلاته من التورُّط في نشاطات لورانزو وكَسْب وِد الحكومة الجديدة، ناهيكَ بالفضل في عودة الجمهوريين، فمن غير المحتمل أن يقوم بالمجازفة (بخداع لورانزو). ومن أجل الفوز بالحظوة عند لورانزو دو مديتشي، من المُرجّح أن يكون مكيافيلي قد انخرطَ في تملُّقٍ غير صادق، وربّما أخفى شكوكاً جدّية حول مقدرة لورانزو على تولّي مهمة تحرير إيطاليا من البرابرة. ومن جهة ثانية، لا داعي للاعتقاد بأنّ مكيافيلي لم يكن صادقاً في السُبُل التي اعتبرها ضرورية لتحقيق هذه المهمة[56]. وفي كتابه **المقالات** (*Discourses*)، المتمحور حول مقالات المؤرّخ الروماني ليفي (Livy)، ويبدو أنّه كُتِب بعد وقتٍ قصير من **الأمير**، أسهبَ مكيافيلي في التحدُّث عن مشكلات توطيد وصون الاستقرار السياسي في الجمهوريات والإمارات على السواء، لا سيّما في الأولى، لأنّه اعتبرَ أنّ أيّ شكلٍ متنوّع من أشكال الحُكم الجمهوري هو أكثر ميلاً لتحقيق الاستقرار على المدى الطويل.

فلدى مكيافيلي الكثير ليقوله حول الحفاظ على الشؤون الداخلية، إلا أنّ مثل هذه النُصُح تقع إلى حدٍ كبير خارج نطاق هذا الكتاب. لكن ما يجدر التنويه إليه هو أنّ الشؤون الداخلية تعتمد بشكلٍ كبير على الشؤون الخارجية. وفي كتاب **الأمير**، الفصل التاسع عشر منه، يُجادل مكيافيلي بأنّه إذا كانت الشؤون الخارجية تحت السيطرة، وفي ظل غياب أيّ مؤامرة مدبّرة، تبقى الشؤون المحلية أيضاً تحت سيطرة الحاكم.

شروط الدولة الناجحة

إذاً، ما الذي تحتاج إليه الدولة من أجل إبقاء الشؤون الخارجية تحت السيطرة، وتوسيع نطاقها على نحو ناجح، إذا ما سلّمنا بأنّ التوسُّع هو مسار الفعل الحصيف الوحيد للدولة القوية والقادرة؟ لقد بدأ مكيافيلي بالإجابة عن هذا السؤال في الفصل السابع من كتاب **الأمير**. فالأُسس الأمتن لأيّ دولة هي "القوانين الصالحة والجيوش الصالحة" (*The Prince*, 77)، والقوانين الصالحة تعتمد على الجيوش الصالحة. ولأغراض الدفاع ضد الاعتداءات الخارجية، يُضيف مكيافيلي شرطاً آخر. يستوجب أن يكون للدولة حلفاء صالحون، وسيكون لها دائماً حلفاء صالحون إذا كان لديها جيشٌ صالح (*The Prince*, 103). إذاً، إنّ الحصول على قوانين صالحة وحلفاء صالحين على السواء يعتمد على امتلاك جيشٍ صالح. إلا أنّ امتلاك جيش صالح ليس كافياً لضمان النجاح. فالدينٍ، كما رأينا، لا يحثُّ الناس على الطاعة في الشؤون الداخلية للدولة فحسب، بل يُلهمهم في مغامراتهم الخارجية. ويقول مكيافيلي بتشديد واضح إنّ "الدين هو الذي سهَّل كلّ مغامرة خطّط للقيام بها مجلسُ الشيوخ والرجال العظام في روما" (*Discourses*, I.11, p. 139). فقد استُغلّ الدين في روما "كأداةٍ ضرورية فوق كلّ أداةٍ أخرى للحفاظ على دولة متحضّرة" (*Discourses*, I. 3, p. 112).

إضافة إلى الاستخدام الحصيف للدين، اعتقد مكيافيلي بوجوب وجود عنصر آخر من أجل إلهام الدول وجيوشها لتحقيق أمور عظيمة، فهو يدعو هذا العنصر "الضرورة". وفي نظرته للطبيعة البشرية، يعتقدُ مكيافيلي أنّ "البشر لا يقومون بما هو صالح إلا إذا دفعتهم الضرورة إلى ذلك" (*Discourses*, I. 3, pp. 112; I. 1, pp. 100-104). فالضرورة، سواء كانت طبيعية أو مُختلَقة مصطنعة، هي عاملٌ في

الشؤون البشرية يدفع الناس والحُكّام إلى القيام بأشياءٍ ما كانوا ليقوموا بها لولا ذلك. وبعبارة أخرى، تعمل الضرورة بمثابة قوة اختيارية ولا سيّما في تفعيل "الفضيلة" الكامنة المُستَتِرَة أو الناشئة. فمن دونها، كما يؤكد مكيافيلي، لم تكن إنجازات البشر على هذا القدر من العظمة (*Discourses*, III. 12, p. 440). والضرورة تُركِّز الفكر وتحُدّ الخيارات وتحصرها في الأساسيات أو اللزوميات. وهي لا تقود تلقائياً إلى الفعل المُلهَم، لكنّها توفر الحافز إلى ذلك: "الله لا يرغب في أن يحرمنا من حرّية الاختيار وحصّتنا من المجد التي تنتمي إلينا" (*The Prince*, 135). ومن دون الضرورة، حيث يسود الاختيار وحرّية الفعل: "تصبح الفوضى وإخلال النظام مُستفحلين في كلّ مكان" (*Discourses*, I. 3, p. 112; I. 1, pp. 100-104).

والضرورة يمكن أن تُستَحدَث بحسب مقتضيات الظروف، أو تأتي نتيجة لتدبير مُحكَم. واستحداث الضرورة بمقتضى الظروف لا يكون باختيارٍ من المرء، بل يمكن أن يكون بفعل ظاهرة طبيعية على غرار تعاظم عدد السُكّان، أو الجفاف، أو المجاعة، أو الأمراض، أو العوائق الجغرافية. وإذا لم تكن ثمة ضرورة طبيعية لمنع البشر من أن يُصبحوا ساكنين، وخاملين، وكسالى، وخانعين، وجبَ وضع القوانين لتنظيم السلوك الذي قد يُفضي إلى مثل هذا الانحطاط. ومن جهة ثانية، يمكن أن تنتج الضرورة بفعل قوة الدول المجاورة، وفساد الشعب، أو فهمٍ للطبيعة البشرية. وتُشكّل مثل هذه الشدّة المعاكسة للرجل الحصيف فرصة لفعلٍ مُلهَم (*Discourses*, I. 51, pp. 234-235). والضروة تدفع الناس إلى القيام بـ "أعمالٍ مجيدة". إنّها، اقتباساً عن المؤرّخ الروماني ليفي، آخر وأفضل الأسلحة كلها (*Discourses*, III. 12, p. 443).

ولطالما استغلّ الحُكام وقادة الجيوش الضرورة لإلهام جنودهم

للقتال بشجاعة وبسالة. ويدعم مكيافيلي ادّعاءه بمثالٍ من المؤرّخ ليفي. فالقائد فيتيوس ميسيوس (Vettius Messius)، بعدما واجه احتمال الموت من دون منفذٍ للهرب، ألهمَ جنوده بالقول: "إتبعوني. ليس هناك سورٌ ولا حصن أمامنا، بل قوّات مسلّحة تُواجه قوّات مسلّحة. إنّنا متساوون في البسالة، لكن في الضرورة، وهي آخر الأسلحة وأفضلها كلها، تبقى الأفضلية لكم" (*Discourses*, III. 12, p. 443).

حتى إنّ الحُكّام والقادة اختلقوا أو اصطنعوا الضرورة في حال غيابها. وهو ما أدعوه ضرورة مُبتكَرة، أو مُهندَسَة. وهنا يُمارس الحاكم خياله السياسي عبر ابتكار ضرورة تُكيِّف الظروف لصالحه[57]. ولهذا السبب ذهبَ الحُكام والقادة إلى أبعد حدٍ في هندسة الضرورة بما يؤثِّر في جنودهم ويُلهِمهم. ويؤكّد مكيافيلي أنّ "بعضهم قد أجبرَ رجاله على خوض القتال من خلال الضرورة، وذلك بتبديد كلّ أملٍ لهم بالنجاة إلا عبر الانتصار" (*Art of War*, 662). ومن بين الضرورات العديدة التي نُواجهها، فإنّ "الضرورة الأقوى هي تلك التي تُجبِرُكَ إمّا على الغزو أو على الموت" (*Art of War*, 662). وهنا يمكن أن يُدمَج الدين مع الضرورة بذكاء. فالخوف من اللعنة الأبدية هو أعظم بكثير من مجرّد الخوف من الموت. والضرورة في خلاص النفوس كانت "قوية جداً في إبقاء الجنود القدامى في حالة انضباطٍ وانتظام" (*Art of War*, 661).

والضرورة المُبتكرة يمكن أن تكون ذات نتائج معاكسة إذا لم تُتخذ خطوات لإزالة أو تبديد الضرورة التي يعمل بموجبها العدو. لذا إذا تُرِكَ المجال مفتوحاً أمام العدو للانسحاب والتقهقر، أو لإدراك فائدة ما وراء انسحابه، مقارنة بالإبادة في حال الهزيمة، فإنّه لن يشعر بضغط الضرورة للصمود والقتال مهما كان الثمن. وفي حالة الجنرال الروماني كاميلوس (Camillus)، حينما حاصر مدينة فيي،

فقد أبلغَ جُندَه أنّه "من أجل حرمان العدو من آخر ضرورة له للدفاع عن المدينة" (*Discourses*, III. 12, p. 443)، وجبَ عليهم عدم التعرُّض بالأذى للمواطنين العُزَّل من السلاح. وتبديد مثل هذه الضرورة لا يحتاج سوى أن يكون واضحاً لأنّ الشعب العادي، التوّاق إلى نهاية سِلميّة لأعمال العنف "يتعامى عن أيّ فخٍ قد يكمن وراء الوعود السخيّة" (*Discourses*, III. 12, p. 442).

ويستند مفهوم مكيافيلي للحرب العادلة إلى فكرة الضرورة، فالحربُ عادلة إذا فرضت عليك الضرورة دخولها. ويرى مكيافيلي، اقتباساً عن المؤرّخ ليفي (9. I. 10)، أنّ "الحرب تُبرَّر إذا فرضت الضرورة على المرء دخولها، والتسلُّح واجبٌ، إذ إنّ الأمل يكمن فحسب في الجيوش المسلّحة" (*Discourses*, III. 12, p. 442). والخوف من العدو والرغبة في الأمن يُشكِّلان مثلَ هذه الضرورة (*The Prince*, 135, and *Discourses*, III. 12, p. 442). ولا يُحكَم على عدالة الحرب بالمعايير الأخلاقية المُطلَقة، بل بالمعايير الموضوعية المُدركة للسلامة، والأمن والفائدة. والصالح العام للدولة، حتى ولو أُحْرِزَ على حساب الدول الأخرى، هو المبرِّر الوحيد المطلوب.

وباختصارٍ لكلّ ما سبق، إنّ الجيوش الصالحة، والقوانين الصالحة، والحلفاء الصالحين، على الرغم من أهميتهم في جعل الدولة عظيمة، ويستوجب أن يُكَمَّلوا بالدين والضرورة لضمان أن يُبلي المواطنون والجيوش أفضلَ بلاءٍ ممكن. لكن ليس كلّ ما سبق يُسهِم وحده في عظمة الدولة.

فالحظ يلعب دوراً مهماً في جميع شؤون البشر، ومهما كانت الدولة قوية أو مهما كانت خططها حسنة الإعداد، فإنّ الحظ يمكن أن يتدخّل ويُبدِّد كلّ آمال النجاح. والكائنات البشرية تنعم بحرّية

الإرادة، إلا أنّ هذه الإرادة غالباً ما تُكسَر عبر ما يدعوه مكيافيلي "خُبث الحظ". وفي الفصل الخامس والعشرين من كتاب **الأمير**، يُحدّد مكيافيلي فعلياً "مقدار" الدور الذي يلعبه الحظ في شؤون البشر. فمن وجهة نظره يحكُم الحظ نحو نصف أفعالنا، ويترك الباقي في نطاق تحكُّمنا. ويميل الحظ إلى أن يضرب بشدّة أولئك الذين أساؤوا تقدير قوته. حتى سيزار بورجيا، الذي وصلَ إلى السُّلطة بفضل الحظ الجيد والذي بنى آنذاك أُسساً متينة للحفاظ على مكتسباته، وجدَ أنّ الحظ، حينما يضرب، لا يمكن مقاومته أبداً.

ويُشدِّد مكيافيلي في كتابيه **الأمير** و**المقالات** على أنّ أفعال القادة وجبَ أن تتماشى مع الأزمان. فحينما يتغيّر الحظ يتعيّن عليك أن تكون قادراً على تكييف أفعالك لاستيعابه. لكنّ المشكلة هي أنّ قلّة من الناس قادرة على تغيير سُبُلها لتتلاءم مع الأزمان، ذلك أنّنا نجد من المحال التصرُّف خلافاً لطبيعتنا. فإذا ما كنّا ننتهجُ مسارَ فعلٍ ناجحاً، فإنّنا عند تغيُّر الحظ نجدُ من الصعب التصديق بأنّه لم يعُدْ من الحكمة انتهاج السياسات ذاتها التي خدمتنا جيداً في ما مضى. وفي كتاب **ثلاثيات في الحظ** (*Tercets on Fortune*)، يُبدي مكيافيلي تشاؤماً شديداً حيال مقدرتنا على القيام بغير ما يرسمه لنا الحظ. وفي إطار حديثه عن "قَصر الحظ"، حيث تدور العجلات تارة في اتجاهٍ وطوراً في اتجاه آخر، ومن ثم تدور في اتجاهات معاكسة لبعضها بعضاً لتُغيِّر اتجاهها فجأة، يُحذّر مكيافيلي قائلاً:

فيما أنتَ تدور عند حافة عجلة محظوظة ومؤاتية في وقتك الراهن، تكون هي معتادة على عكس حركتها في منتصف دورانها. وحيث إنّكَ عاجزٌ عن تغيير طباعك والتخلّي عن الفِطرة التي وهبتكَ إيّاها "السماء"، تعمدُ إلى التخلّي عنك وسط رحلتك[58].

وفيما يجد الأفراد أنّ طباعهم راسخة جداً لدرجة تعجز معها

عن التكيُّف مع الظروف المتغيِّرة، فإنّ الإمارات قد تُقاسي التغيُّرات في الحظ أكثر من الجمهوريات. والجمهوريات قادرة على اغتنام صروف الحظ بسبب تنوُّع الطِباع التي يُظهرها المواطنون. لكن حتى في حالة روما، فإنّ الحظ هو الذي سادَ في النهاية. ففي الكتاب الثاني، الفصل 29 من كتاب **المقالات**، يتحدّث مكيافيلي عن الحظ وكأنّه يملك إرادة. إذ يُصوِّر الحظ في جميع أعماله كإمرأة لعوب متقلِّبة تُفضِّل الرجال اليافعين، الذين هم أكثر ميلاً إلى الجرأة والتهوُّر من كبار السن. ويرى مكيافيلي وجوب التعامل مع الحظ بفظاظة التعامل مع تلك المرأة: بقدر ما تضربها، بقدر ما تفرض سُلطتك عليها. لكن في العموم، لا يمكن معارضة الحظ كلّياً. يمكنك "أنْ تحبُك خيوطه الأساسية، لكن لا يمكنك قطعها" (*Discourses*, II. 29, p. 372). وإنّ طرق الحظ تتقاطع عند نقاط غير مُستَحبّة، ويجب على المرء ألاَّ يشعر باليأس لأنّ الأملَ لا تُطْفَئ جذوَتُهُ أبداً.

ونحن لسنا جميعاً عرضة بالتساوي لأهواء الحظ، فالبعض أكثر مقدرة من الأخر على اغتنام الفرص التي يوفرها ركوب الأمواج نحو شاطئ النجاح، والبقاء بعد تحقيق النجاح متمكِّناً من إرسائه على أُسس متينة. وأولئك الذين يملكون "الفضيلة" هم أكثر مَنْ يقف الحظ إلى جانبهم. إلا أنّ "الفضيلة" التي يتحدّث عنها مكيافيلي ليست فضيلة أخلاقية. فهو يُفكِّر في فضيلة الوثنيين القدامى، التي تُتَرجَم حرفياً "تلك التي تُفيد الإنسان". إنّها توليفة من الإقدام والشجاعة، إلا أنّها قبل كلّ شيء تهدفُ إلى المُوازنة بين الحُكم الصائب والفِطنة. وفي الأساس، إنّها تتعلّق بسِمة القابلية للتكيُّف، وهي ضرورية لتبديل سُبُلك بما يتلاءم مع الظروف المتغيِّرة. كما أنّ "الفضيلة" هي تلك السِمة التي تُمكِّنك من استخدام خيالك السياسي في إدراك الضرورات وابتكارها وفي التعرُّف إلى الفرص حينما

يُرسلها الحظ إليك، لكنّها أكثر من ذلك، القدرة على انتهاز تلك الفرص، أيّاً تكن، وتحويلها إلى صالح المرء وفائدته.

في الفصل السادس من كتاب **الأمير**، يُورِد مكيافيلي عدداً من الأشخاص الذي يعتبر أنّهم أحرزوا السُّلطة بواسطة "الفضيلة". وهؤلاء هم موسى، وقورش (Cyrus)، وروملوس (Romulus)، وثيسيوس (Theseus). فالحظ لم يُقدِّم لرجال "الفضيلة" هؤلاء سوى الفرص. فمن دون تلك الفرص لم تكن فضيلتهم لتُثمر شيئاً، ومن دون "الفضيلة" لكانت فرص الحظ ذهبت سُدَى. وفي كتاب **المقالات** (*The Discourses*)، يُصوِّر مكيافيلي الحظ وكأنّه يختار أولئك الذين يريد منهم إحراز الأشياء العظيمة: "إنّه يختار الرجلَ ذا النفس الكبيرة والفضيلة العظيمة الذي سيغتنم الفرصة التي يوفرها له" (*Discourses*, II. 29, p. 371).

ولا نجد "الفضيلة" لدى الأفراد فحسب، بل لدى الجيوش أيضاً. ففي الجيش الروماني، كما يزعم مكيافيلي، عزّز النظامُ كلاً من الفضيلة والحماس المتّقد. وما من فعلٍ كان يجري ما لم يُجزه قانونٌ أو نظام. وفي هذا الجيش "نجد أنَّ لا أحد يأكل أو ينام أو يقوم بحرام أو يُنفِّذ أيّ نشاط آخر، عسكرياً كان أو اجتماعياً، من دون تعليمات من المستشار" (*Discourses*, III. 36, p. 504). و"الفضيلة" المنتظمة والمُرَسَّخَة من هذا النوع أتاحت استخدام الحماس المتّقد بطريقة لم يسع معها لأيّ ظروفٍ إحباط الرُّوح المعنوية للجيش وإضعاف همّته.

ويمكننا القول باختصار أنّ الضرورة تدفع الأمير "الفاضل" أو الجمهورية التي تملك "الفضيلة" إلى التقاط الفرص التي يوفرها الحظ. إلا أنّ الصورة لا تكتمل من دون تحديد موضع للطموح في نظرية مكيافيلي حول الدولة والعلاقات الدولية. فالطموح هو خاصّية بشريّة، كما يؤكد راسل برايس (Russell Price)، يميل مكيافيلي

عموماً إلى ربطها بـ "الرجال العظام" (*grandi*)، أو الطبقة الحاكمة الذين لا وجود سوى لقلّة منهم في الدولة. حتى في الجمهوريات فإنّ أولئك الذين يطمحون إلى مناصب حكومية هم قلّة نسبياً[59]. وهي خاصّية لا يوافق عليها مكيافيلي حين تُكتشف في أفعال الأفراد في الشؤون الداخلية.

يربط مكيافيلي عن كثب بين الطموح والفساد. وهو يصف الطموح بمثابة شهوة تُسهم في خراب معظم الدول، لأن الطموح يؤدّي إلى الانشقاق، ويدمّر القانون. والأشرار يميلون إلى الانشقاق بفعل الطموح والجشع، فيما يميل إليه الأخيار بفعل الضرورة من أجل تأمين الحماية (*History of Florence*, 1146). والانقياد وراء الطموح هو سعي إلى تحقيق الوجاهة، والسُّلطة، أو المنصب الكبير والتوق إلى تعزيز المصلحة الذاتية للمرء، أو أقربائه، أو شركائه. وهذا ما يدعوه مكيافيلي "الطموح الخاص" (*Discourses*, III. 22, p. 469)، وهو مصلحة ذاتية شديدة، متعطّشة إلى المجد الشخصي لا إلى مجد الدولة. والطموح الشخصي، على غرار "الإرادة الخاصة" لدى روسو، يتعارض مع المصلحة العامة، بل هو مدمّر لها حتماً. ويعزو مكيافيلي إلى الطموح الخاص دمار إيطاليا عموماً وفلورنسا خصوصاً[60]؛ ("The [Golden] Ass," 762; "Tercets on Ambition," 736; *Discourses*, I. 7, pp. 124-127). والبلاد التي يكون شعبها طموحاً وجباناً في آن، كما في إيطاليا، تُعرِّض نفسها لجميع أنواع الأذى والشرور ('Tercets on Ambition', 737). وأيّ أمير جديد في إمارة جامعة وجبَ أن يكون حذراً من لجوء أعدائه إلى طلب مساعدة خارجية، وهم يقومون بذلك إمّا بدافع "الطموح الزائد أو بفعل الخوف" (*The Prince*, 38). ويُظهر مكيافيلي في **المقالات** كيف يمكن الطموح أن يكون خَطَراً على الجمهورية. فقد كان شائعاً

في روما أن يغدو الشعبُ أو النُبلاء في غاية التعجرف حينما يصبح لأيّ طرفٍ منهم اليد العليا. وثمة ميل لدى أولئك الذين يرومون رفعَ الضيم عن أنفسهم إلى التسبُّب بضيم مماثل للآخرين. وكأنّما الناس يحتاجون إمّا إلى التعرُّض لسوء المعاملة أو تعريض الآخرين لمثل هذا السوء. وهذا العبور "من طموح إلى آخر" هو أحد السُبُل التي تصبح فيها الجمهورية مُنحلّة (*Discourses*, I. 46, p. 224). وأولئك المواطنون "الذين يعيشون الحياة طموحاً"، يسعون أولاً إلى تأمين عدم إساءة معاملتهم، وذلك بضمان سلامتهم بواسطة وسائل شريفة ظاهرياً. فهم يقدِّمون المساعدة إلى الآخرين لحمايتهم في مواجهة الأقوياء. وتبدأ قوّتهم بالتنامي، فلا يجرأ المواطنون ولا القضاة على إيذاء مثل هؤلاء الأشخاص: "ليس من الصعب على هؤلاء بعد ذلك القيام بما يسرّهم تماماً وإيذاء الآخرين بدورهم" (*Discourses*, I. 46, p. 224). وما أن ينجح الأشخاص الطموحون "حتى لا يبقى شيء يتّسم بالجور، والفظاظة، والجشع، لا يتجرأون على القيام به. ولذلك يضعون قوانين وتشريعات ليست للفائدة العامة بل لمنفعتهم الخاصة؛ ولذلك يُخطَّط للحروب، والمهادانات، والتحالفات ليس من أجل المجد العام بل من أجل لذّة قلّة قليلة" (*History of Florence*, 1146).

أمّا الطموح المتعلّق بالشؤون الخارجية فهو في الإجمال حافز جدير بالثناء على نحو أكثر، شرط أن يكون مقروناً بـ "قلب شجاع" و "إرادة مسلّحة بالعنفوان والحماس" ("Tercets on Ambition," 737, II. 91-92). ويمكن أن يتحوّل الطموح على يديّ رجل صاحب "فضيلة" إلى حماسٍ وطني[61]. ويمكن أن تُشن الحروب، بالطبع، بسبب طموح شخصي ولكَسْب شخصي بما يعود بالخراب على الدولة، إلا أنّ أولئك الذين يُحفِّزهم الطموح العام بما يعود بالنفع

على المصلحة العامة يستوجب أن يُشجّعوا. ومن هذا المنطلق، يجدر الإقتداء بالسُبُل التي اتّبعها مانليوس (Manlius)، المستشار الروماني. فقد كانت أفعاله مجرّدة من المصلحة الشخصية، وموجّهة بدلاً من ذلك إلى منفعة الدولة وفائدة عامة الشعب. وقد عاملَ الجميع بصرامة فلم يسمح بالتالي بنمو بؤر انشقاقية من حوله (*Discourses*, III. 22, p. 469). والطموحات التوسُّعية في حقل العلاقات الدولية مقبولة تماماً إذ إنّ ما من قواعد أخلاقيات عالمية بين الدول يمكن اللجوء إليها. لذا "يستخدم الطموحُ ضد الشعوب الأجنبية ذلك العنف الذي لا يسمح القانون أو الملك باستخدامه داخل الوطن" (''Tercets on Ambition,'' 737, II. 97-100). ومعيار صوابية مثل هذا النشاط هو ما إذا كانت سياسات التوسُّع تُعزِّز مجد الدولة والمصلحة العامة لمواطنيها. وهناك سببان رئيسيان وراء إقدام الدول على شن الحروب. أولاً، تنبثق الحروب من ضرورات شديدة ينجم عنها سعي الشعوب إلى امتلاك مناطق جديدة في أماكن أخرى، وبالتالي الحلول مكان شعب آخر وتهجيره أو تدميره. وتكون مثل هذه الحروب وحشية ومُروِّعة، لكنّها ضرورية في بعض الأحيان. وتُعزَا الحروب أيضاً إلى طموحات الأمراء والجمهوريات الذين يرغبون في تأسيس إمبراطورية. وهنا ما من حاجة إلى تهجير الشعوب، شرط أن تُقدِّم فروض الطاعة إلى الحاكم الجديد، فيما يمكن إبقاء القوانين والأعراف كما هي عليه (*Discourses*, II. 8, p. 294)[62]. ذلك كان نهج الإسكندر الكبير والرومان، وتستحق مثل هذه الغزوات الناجحة الثناء شرط أن تكون الدولة قادرة على ضبط المناطق التي احتلتها والتحكُّم بها. إنّ استخدام جنود يتلقّون أجورهم من آخرين، أيّ قوات حليفة مسانِدة، من أجل دعم طموحات الدولة هو تصرُّف خطر جداً لأنّه في حالة الفوز بمنطقة جديدة ربّما تنقلب عليك تلك القوات وتحاول إخضاعك. ومن الطبيعي تماماً أن يسود الدول المتجاورة طموحٌ

للهيمنة على بعضها بعضاً، لكن وجبَ عليها القيام بذلك فقط إذا كانت تملك القدرة، أو تجد نفسها مدفوعة إلى هذه الخطوة بفعل الضرورة، أو بداعي الخوف من الخضوع للهيمنة.

المصلحة الذاتية للدولة

أفسحَ تراجع البابويّة والإمبراطورية كمحورين مهمّين للنزعة "العالمية" في المجال أمام نزعة "واقعية" لسياسة القوة السافرة المدفوعة بـ "مصلحة ذاتية للدولة" (*raison d'état*) علنيّة غير مقنَّعَة[63]. وكانت مفاهيم تغلُّب ضرورات الدولة والمنفعة العامة على حقوق الأفراد للصالح العام واسعة الإنتشار قبل عصر النهضة في إيطاليا. فقد صِيغَتْ تبريرات "المصلحة الذاتية للدولة" بعبارات دينية مألوفة، كانت تتعلّق بـ "القانون الإلهي" و"القانون الطبيعي". وغالباً ما اعتُبرت بعض أفعال الانحطاط الأخلاقي أو الخطيئة، بما في ذلك الغش والخديعة المستخدمين لقضية منشودة بدافع الضرورة، جائزة ومقبولة لتفادي شرور أكبر. وفي حالات الضرورة الشديدة، كان يُباح حتى فَرْض ضرائب ثقيلة على ثروة الكنيسة. إلا أنّ الحُكّام في القرون الوسطى كانوا أكثر تقيُّداً من الأمير الذي يضع مكيافيلي تصوُّراً له؛ فالأعراف والقوانين الرومانية، والجرمانية، والإقطاعية كانت تفرض عليه طلب المشورة في المسائل العامة المهمة. فهو لم يكن يملك الحرّية التامة لكي يُقرِّر ما تتطلّبه الضرورة لضمان أمن البلاد[64]. وقد شاهدنا بالفعل المدى الذي اختبر فيه مكيافيلي بداية كشف النقاب عن هذه القيود. وهذا التشكُّك في الدوافع البشرية وخيرها كان شائعاً وسط معاصريه. فعلى سبيل المثال، يرى غوتشيارديني (Guicciardini)، من خلال شخصية برناردو (Bernardo) أنّ روادع الضمير في ما يتعلّق بالحرب ليست في محلها: "لذا حينما أتحدّثُ عن قتل أهل بيزا وإبقائهم في السجن فلعلّني لا

أتحدّثُ كمسيحي؛ بل أتحدّثُ وفقاً لمنطق الدول وممارساتها"[65].

ونظرية مكيافيلي حول "المصلحة الذاتية للدولة"، التي تحفَّظ عليها بوكوك وسكينر في تأكيدهما ارتباطها بالأدب البلاغي الإنساني[66]، تحتاج إلى التفسير بالرجوع إلى كتابيه **الأمير** و **المقالات**، فضلاً عن كتاباته الأخرى. والقواعد المحدِّدة لعقيدة "المصلحة الذاتية للدولة" هي رهنٌ بالظروف التي تفرض نفسها على الحاكم. وفي العموم، تُعتبر "المصلحة الذاتية للدولة" بمثابة "فضيلة" قيد العمل، أيّ القيام بما هو ضروري لمصلحة الدولة. والمعرفة قوة، ووجبَ على جميع الحُكّام أن يُجهِّزوا أنفسهم بها. ويعتبر مينيك الضرورة بكونها محور نظرية "المصلحة الذاتية للدول" بأكملها. فهي بالنسبة إليه تُشكّل ضرورة عِلّية (causal necessity) تُملي المصلحة الوطنية وتوفر الحافز لتفعيل "الفضيلة" وإجبار الجماهير على التماثل مع ما يتطلّبه صاحب "الفضيلة" والظروف[67]. والضرورة، بعبارة أخرى، تحصر الخيارات، أو لا تترك أيّ خيار في بعض الحالات، وتفرض أفعالاً قد يفتقد العقل إلى القوة لتصوُّرها وهو يُفسح في المجال أمام انقسامٍ بين السياسة والأخلاق.

إلا أنّ العلاقة بين الضرورة و"المصلحة الذاتية للدولة" ليست عِلّية بالمفهوم الطبيعاني. فالضرورة لا توفر الظروف الكافية والضرورية لأفعال "المصلحة الذاتية للدولة". وخيال صاحب "الفضيلة" وفكره يسعيان دائماً إلى استيعاب الوضع وإدراك الاحتمالات، بل واستحداث الضرورة عند اقتضاء الأمر. وفكرة مصلحة الدولة لدى مكيافيلي هي مفهوم مبجَّل يُحفِّزه المثال الأخلاقي الرفيع للمصلحة العامة التي تعتمد على الاستقرار السياسي، أي السياق الوحيد الذي يمكن فيه القِيَم الأخلاقية العادية وقِيَم المواطنية أن تزدهرا. إنّها نتاج الاعتراف، بحسب رأي مينيك،

بأنّ السُّلطة والعدالة والأخلاق قادرة على العمل بتناغم ضمن الدولة، لكن ليس داخل السياق الأشمل للعلاقات في ما بين الدول: "يمكن ترسيخ العدالة فحسب، في حال وجود السُّلطة، التي تكون قادرة بل وجاهزة لترسيخها"[68].

ثمة أشياء أساسية محدّدة وجبَ على الفاعلين السياسيين معرفتها بغية إحراز المجد لأنفسهم ولدولهم. فالمجد، تلك المكافأة الأساسية للفعل السياسي الفطن، إنّما يُحرزه أولئك المؤسِّسون للأديان، والجمهوريات، والإمارات، وقادة الجيوش الذين ضاعفوا من نطاق سيطرتهم وتخوم بلدانهم (*Discourses*, I. 10, p. 134). ولزاماً على أولئك المؤسِّسين والقادة أن يُنظِّموا المؤسّسات التي يسيطرون عليها بطريقة تُسهِّل الحفاظ عليها مستقبلاً. فالمؤسّسات الفاسدة توفر الفرصة لإحراز المجد من خلال إعادة ابتكار المبادئ الأساسية وتجديدها[69]. والمجد لا يتكافئ مع السُّلطة. فالسُّلطة إذا ما استُخدِمَتْ على نحو صائب وناجح، أي للمصلحة العامة، تُبقي اسمَ الحاكم خالداً في ذاكرة الأجيال المقبلة. والثناء يُغدَقُ أيضاً على أولئك الذين أجدوا نفعاً للبشرية من خلال الفنون والعلوم. أمّا الخِزي فيستحقه أولئك الذين قوّضوا كلّ تلك الإنجازات الإيجابية.

أولاً، يحتاج الحُكّام، كما سبق الافتراض، إلى التمكُّن من معرفة الطبيعة البشرية. فمعرفة طِباع البشر هي شرط أساسي للفعل السياسي الناجح. والتاريخ هو أفضل معلِّم للطبيعة البشرية ومرشد لكيفية التصرُّف من أجل التغلُّب على تداعياتها المؤذية المحتملة. وامتلاك المعرفة هو حليفٌ قوي في البحث عن الاستقرار السياسي[70].

ثانياً، وجبَ أن يُرشَد مثل هذا الفعل بفهم عميق للترابط المعقّد في العلاقة بين الضرورة، والفضيلة، والحظّ، وكيف ترتبط

تلك بحد ذاتها بالقوانين الصالحة، والجيوش الصالحة، والطموح المُستَلهم من صالح العامة. وغالباً ما تتطلّب الضرورة مسارات فعلٍ تتنكّر لها الأخلاق العادية. وصاحب الفضيلة الحصيف، الطَموح لإحراز المجد وتحسين الصالح العام، المُغتَنِم للفرص التي يوفرها له الحظ، سيقوم بكلّ ما هو ضروري للحفاظ على صالح الدولة وتعزيزه.

ثالثاً، بعد الحصول على المعرفة المطلوبة والتحلّي بالطِباع المناسبة للتصرُّف وفقاً لها، وجبَ على الحاكم أن يُراقب قواعد امتهان فن الحُكم التي إذا اتُّبِعَت، من دون الخضوع إلى تأنيبات الأخلاق التقليدية، تُفضي إلى استقرار أكبر. إلا أنّ مثل هذه القواعد ليست وصفة لنجاحٍ أكيد. وإذا أخذنا في الاعتبار تعقيدات الحالة البشرية، ما من شيءٍ أكيد: "ينبغي ألاَّ تتصوَّر أيّ حكومة أنّ بوسعها تبنّي مسار فعل آمنٍ؛ بل عليها اعتبار كلّ مسارات الفعل المحتملة منطوية على مخاطر" (*The Prince*, 123).

ومن شروط الدولة المستقرّة انتهاج سياسة خارجية ناجحة، تتضمّن اعتبار الحرب أداةً للسياسة. ومن شأن الفضائل المرتبطة بالحرب أن تساعد على تعزيز صفات المواطنية والاحساس الوطني أو القومي الضرورية للسيطرة على الفساد. ومن وجهة نظر مكيافيلي، فإنّ محبّة المرء لبلده وكرهه للأمراء والجمهوريات في جواره هما أمرٌ طبيعي (*Art of War*, 662; *Discourses*, III. 12, p. 441). ولطالما شكّلت الحربُ والتنافس بين الدول منحى مهمّاً في تجربة مكيافيلي حيث يُورد بكلّ تأكيد في "الفصل الرابع عشر" من كتابه **الأمير** أنّ على الحاكم "ألاَّ يكون لديه هدف أو فكر، ولا يكتسب مهارة في أيّ شيء، في ما عدا الحرب، وتنظيمها، وإدارتها. فكلّ ما هو متوقّع من الحاكم هو فن الحرب..." (*The Prince*, 87). ولا يعني

مكيافيلي بذلك مجرّد فن التكتيكات العسكرية والقيادة، بل على الأمير أيضاً أنْ يكون متمكِّناً في فن الحُكم. لذا وجبَ على الحاكم أن يكون حذراً محترساً في الداخل، أو كما يقترح هوبس لاحقاً، مستشرفاً للمخاطر ومُعِدّاً العُدَّة المناسبة (*The Prince*, 87, 88, 90). أمّا الحدس، أو المعرفة المُسبَقة للصورة المحتملة التي ستكون عليها الأحداث ونتائجها المتوقّعة، فهو ضروري لنشاط سياسي ناجح[71].

وبفعل ضرورة الاحتراس الداخلي في نظام الدولة المُبتلية بداء الحرب المستوطن ازدهرت الديبلوماسية، ليس فقط من أجل التمثيل الصحيح، بل أيضاً من أجل نقل أنباء التطوّرات[72]، وهي خدمة توظَّف للقيام بها مكيافيلي بحد ذاته. فأنْ تكون غير مستعد، هو في نظر مكيافيلي، بمثابة خطيئة سياسية كبرى. وكان للرومان مثل هذه النظرة الاستشرافية الحصيفة، فحينما كانوا يستشعرون وجود مشكلة تلوح في الأفق يُسرِعون إلى اتخاذ الخطوات المناسبة لمواجهتها (*The Prince*, 40, 87, 88, 90). وعدم الاستعداد هو عاقبة الوهم السياسي: الاعتقاد بأنّ النجاح يُولِّد نجاحاً والرفض المترتّب على ذلك لتغيير مسار الفعل حينما تتغيّر الظروف؛ والثقة في الأمل بدلاً من القدرات الخاصة؛ والاعتقاد في جدوى الإخلال بالخطط الموضوعة وذلك من أجل تجنُّب الحرب، فيما هي في الحقيقة مؤجّلة فحسب بما لا يصبّ في صالح المرء (*The Prince*, 43)؛ والاعتقاد أنّ الحليف الذي ساعده المرء على أن يُصبح كبيراً لن يعمد إلى أذيّته (*The Prince*, 44).

والخوفُ سلاحٌ فعالٌ جداً في ترسانة أسلحة الحاكم التي يتعيّن عليه توقُّع الأسوأ من الطبيعة البشرية. فمن الأفضل كثيراً للمرء أن يُخشَى أكثر من أن يُحَب، لأنّ المحبة عاطفة متقلّبة، إلا أنّ الخوف يمكن أن يُرسَّخ بفعالية "ترهيباً بالعقاب وهو فعّال على الدوام"

(*The Prince*, 97). فالخوف يُبقي الناس تحت السيطرة. والحاكم صاحب الفضيلة، المتناغم دائماً مع "طموح، وعَبَث، وهموم، وشجع" عامة الشعب ("The [Golden] Ass," 722, I. 136)، لا بُدّ من أن يكون قوياً كالأسد وماكراً كالثعلب. وهنا يُناقِض مكيافيلي مباشرة جوهر المشورة في كُتبه إلى الأمراء، حيث يكادُ يتحدّث بإصرار عن قوة المحبّة في الحفاظ على ولاء الشعب. ويجادل يوحنا السالزبوري، على سبيل المثال، بأنّ الأمير "ينشد المحبّة أكثر من الخوف.... إذ إنّ المحبّة أقوى من الموت؛ والتشكيلات العسكرية المتحدة بعُرَى المحبّة الوثيقة لا ينفرط عقدها بسهولة"[73].

وتعتمد مشورة مكيافيلي للأمراء على نوع الإمارة التي يحكمها الأمير، كما تعتمد، في حال جاءت هذه الإمارة ثمرة حرب، على ما إذا كان قد استخدم ذلك الأمير جيشه الخاص وفضيلته أو اعتمد على جيوش أجنبية والحظ. إنّ الإمارات الموروثة يسهُل الحفاظ عليها نسبياً لأنّه "يكفي فحسب عدم إهمال المؤسّسات التي أقامها الأسلاف" (*The Prince*, 33).

وفي الإمارات الجديدة تكون المهمة أشدُّ صعوبة. أمّا الإمارات الجامعة أو المُركّبة فتتألف من مناطق جديدة تابعة جرى ضمّها إلى دولة قديمة. ومن أجل ضمان إحكام قبضته على هذه المملتكات الجديدة، يجد الأمير نفسه مُجبراً على تدمير عائلة الأمير السابق (*The Prince*, 36)، فيما يحرص على عدم إثارة العدائية ضده بتغيير القوانين والضرائب. ويُشدِّد مكيافيلي على هذه النقطة حينما يقول "لا شيء يستحق القلق سوى عائلة الحاكم (السابق). فحينما تتم إبادتها لا يبقى ما يُخشَى منه" (*The Prince*, 46). فإذا ما دمّرت عائلة الأمير السابق، فإنّ الشعب الذي اعتاد العيش خاضعاً لعائلة حاكمة سينصاع لسُلطان الأمير الجديد (*The Prince*, 49). ولن يجلب الأمير على

نفسه سخط رعاياه الجُدد إذا ما تورّع عن أن يكون "نهّاباً طمّاعاً وعدوانياً في ما يتعلّق بممتلكات رعاياه ونسائهم" ,*The Prince*) 102). ومن المهم على وجه الخصوص أن "يمتنع الأمير عن مصادرة ممتلكات الآخرين، لأنّ الرجال ينسون وفاة آبائهم أسرع من نسيانهم لفقدان أرزاقهم الموروثة" (*The Prince*, 97). وفي المناطق التي تتباين لغتها وعاداتها، يجدر بالأمير أن يُشغلها بالسُكّان من مواطنيه أو يُرسِل إليها مستعمرة صغيرة. فقط عددٌ صغير من الناس يتعيّن تجريده من الممتلكات، عددٌ محدود لدرجة لا يُشكّل معها تهديداً بمعارضته. والحُكم بالقوة مكلفٌ جداً وخطرٌ لأنّ إيواء الجُند بأعدادٍ كبيرة يُسبِّب استياءً شديداً. وعلى الإمارات والجمهوريات سواء بسواء أن تُنصِّب أنفسَها حامية للدول الصغيرة من حولها، وتحرص على ردع تدخُّل القوى الخارجية وكذلك الأفراد الذين دعوها للتدخُّل (*The Prince*, 39).

والدولة المُكتَسَبة بالغزو والتوسُّع، التي اعتادت الحرّية والسيادة في ظل قوانينها الخاصة، لن تستكين بسهولة لحرمانها هذه الحرّية وسُرعان ما ستسعى إلى تدمير القوة الغازية، مبرِّرة أفعالها بالتوق إلى الحرّية واستعادة مؤسّساتها التقليدية (*The Prince*, 48). وأسْلَم طريقة للحفاظ على مثل هذه المنطقة هو في تدميرها.

يُجادل مكيافيلي بأنّ صعوبة الحفاظ على الدول الجديدة بالكامل إنما تعود إلى مقدرة الحاكم. وإذا حُصِّلَت الدولة الجديدة من خلال ممارسة مقدرة الحاكم لا من خلال الحظ الجيد، فإنّ ذلك الحاكم يكون في موقع قوي. فالنبي موسى الذي أخرج بني إسرائيل من مصر، وقورش، مؤسِّس الإمبراطورية الفارسية، ورومولوس، ملك روما ومؤسِّسها الأسطوري، وثيسيوس، ملك أثينا وبطل أتيكا، يتم تسليط الضوء عليهم بكونهم أفراداً لم يعتمدوا على

الحظ الجيد لتحقيق نجاحهم. لقد ذلَّلوا صعوباتٍ لا تُحصى في تأسيسهم لدولهم، ومن ثم حافظوا عليها بسهولة. أمّا الإمارات الجديدة التي اكتُسبت بمساعدة من الحظ الجيد وباستخدام جيوش أجنبية فتقوم حتماً على أُسسٍ ضعيفة جداً. فهي تُكتَسبُ بسهولة، لكن يصعب كثيراً إحكام القبضة عليها. أمّا أولئك الذين يشترون وصولهم إلى السُّلطة، أو يُمنَحُون إيّاها بمِنّةٍ من الآخرين، فيقعون ضمن هذه الفئة. فهم يرتقون فجأة بعد أن كانوا مغمورين، إلا أنّهم يفتقدون إلى المواهب الضرورية للقيادة لأنّ لا جنود لديهم مخلصين لهم الولاء ومتفانين. ومن أجل إثبات وجهة النظر هذه، يستخدم مكيافيلي أحد أمثلته العديدة المُستقاة من الطبيعة على سبيل الاستعارة والتشبيه: "الحكومات التي تنبثق بين ليلةٍ وضحاها، هي كأيّ شيءٍ في الطبيعة يُجْبَر على النمو السريع، تفتقدُ إلى الجذور والفروع القوية. لذا تُدمَّر مع أول عصفة ريح عاتية" (*The Prince*, 54). إلا أنّ بعض الأمراء الذين يملكون فضيلة رفيعة لا يصلون بسهولة إلى حالة الفشل والإخفاق. فإذا ما تمكّنوا من وضع أُسس متينة بعد وصولهم إلى السُّلطة، كما فعل الأمراء الآخرون من قبل، فلربّما يمكنهم أن يُحكِموا قبضتهم على ما وهبهم إيّاه الحظ. فقد وصل سيزار بورجيا إلى السُّلطة بعد استخدامه لجيوش الآخرين وبدعمٍ من البابا ألكسندر السادس. وسُرعان ما بدأ ببناء جيشه الخاص، ووضع أُسساً سياسية متينة في رومانيا لكسب مزيدٍ من المجد. ولو لم يستسلم بورجيا للمرض عند وفاة البابا ألكسندر لكانت فضيلته قد جعلته يحصد مزيداً من عظائم الأمجاد: "وإذا ذهبَ ما أسّسه هباءً، فذلك لم يكن خطأه، بل نجَمَ عن الخُبث الشديد للحظ" (*The Prince*, 55).

وعقب العِبْرَة التي استخلصها من سيزار بورجيا، أوصى

ميكافيلي بأنّ على المرء ألاّ يُعلن عن نواياه. بل على الحاكم أن "يفعل" فحسب (*The Discourses*, I. 44, p. 220). لذا وجبَ على المرء ألاّ يُعلن نيّته قتل شخصٍ آخر، لأنّ ذلك قد يُثير ردّة فعلٍ خطرة جداً. فمن الأفضل بكثيرٍ أن يقتل ضحيّته المستهدفة مباشرة "لأنّ الرجل الميت لا يمكنه أن يُفكِّر بالانتقام" (*The Discourses*, III. 6, p. 400). وحينما يُسبِّب الحاكم أذية لرجال عظام فمن الخطأ الاعتقاد أنّ جراحهم القديمة ستلتئم بمجرد تكريمهم من جديد. وربّما ينتظر هؤلاء المُكلومون الفرصة المناسبة للانتقام لأنفسهم (*Discourses*, III. 4, pp. 394-395, and *The Prince*, 61). وينبغي استخدام الفظاظة بشكلٍ ذكي، إذ يجب توظيفها لمرّةٍ واحدة وأخيرة لضمان موقع الحاكم ومن ثم يتعيّن استخدامها عند المستطاع بتدبيرٍ وبشكلٍ محدود. وعند ذلك تستكين عقول الرعية ويفوزُ الحاكم بثقتها عند منحها فوائد.

وفي الفصل الثامن عشر من كتاب **الأمير**، يُجادل مكيافيلي، مُستَقِياً من خبرته الخاصة، بأنّ النجاحات الكبيرة حقّقها في زمانه أولئك الذين أعطوا كلمتهم بطريقةٍ ملتوية. ويؤكّد بأنّ الناس بسطاء جداً لدرجة يسهل معها خداعهم مكراً. فالناس ينخدعون بالمظاهر، وطالما ظهر الحاكم متحلّياً بالفضائل المُستَحبّة لدى الأمير، فيما هو قادرٌ في الحقيقة على القيام بما يُخالف ذلك، فإنّه سيغشّ رعيته بسهولة. أمّا المراوغة أو المخادعة، بينما تُعتبر عادة مُستَهجَنة، فهي "تستحق الثناء والتمجيد" في مُجريات الحرب. والتفوُّق على العدو ذكاءً بالخديعة والتحايُل هو تكتيكٌ مشروعٌ تماماً في الحرب. فالدفاع عن الوطن يُبرِّر أشدُّ مسارات الفعل تطرُّفاً:

إذ حينما تعتمد سلامة الوطن كلّياً على القرار المُزمَع اتخاذه، وجبَ ألاّ يُعار أيّ اهتمامٍ للعدالة أو للظلم، للرفق أو للفظاظة،

للثناء أو للذنب. بل على العكس، عند إقصاء أيّ اعتبار آخر، وجبَ تبنّي ذلك البديل كلّياً وهو سيُنقذ استمرارية الوطن ويُحافظ على حرّيته .(*The Discourses*, III. 41, p. 515)

ويجدر التنويه بأنّ مكيافيلي يُشدِّد باستمرار على أنّ الغاية التي تُوجَّه إليها جميع هذه الأفعال المجرّدة من الأخلاق لا بُدّ أن تكون غاية "صالحة". وينبغي أن تُوجَّه مثل هذه الأفعال نحو الحفاظ على الاستقرار السياسي وتعزيز الصالح العام. لكنّ مكيافيلي، كما اقترحتُ سابقاً، لا يهتم سوى بالصالح العام لدولة الحاكم، لا بصالح تلك الدول التي يغزوها ويُخضِعها لسُلطانه. وتُمثِّل عقيدة "المصلحة الذاتية للدولة" سياسة لأفعال الدول في علاقتها مع الدول الأخرى من منظورٍ أُحادي الجانب كلّياً. وهو لا يفترض توازناً يكون فيه الإنصاف هدفاً. فقط بدافع الضرورات الشديدة وجبَ على المرء أن يعتمد على مثل هذا الطريق المُتقلقل نحو السلام المُتمثِّل في التحالف مع الآخرين من أجل تجنُّب الحرب. والهدف الأساسي هو الأمن، وهو ما يُبنَى عليه كأولوية، ويستند إلى مبدأ وجوب أن تقوم الدولة بفعلٍ تجاه الآخرين قبل أن يتأتّى عليها شيء. فبالنسبة إلى مكيافيلي ما من صالح عام عالمي. فالدولة هي التي تؤمّن الظروف المستقرّة التي تزدهر فيها الأخلاق والمواطنية الصالحة، فيما تتألف البيئة الخارجية من دول أخرى تُشكِّل تهديداً دائماً للاستقرار.

إذاً، نجد لدى مكيافيلي تواصُلاً لموضوع نفي وجود أيّ معايير أخلاقية عالمية يتوجّب على الدول من خلالها أن تُوجِّه أفعالها. والأخلاق تنبثق ضمن سياق المجتمعات التي تأسّست من أجل تأمين الحماية. فالدولة توفر البيئة التي تزدهر فيها الأخلاق، والتي يمكن للمواطنين فيها أن يتحلّوا بجميع الفضائل التقليدية. وعالمُ السياسة، ولو كان موجَّهاً في غايته القصوى بالاعتبارات

الأخلاقية، لا يمكن أن يتقيّد بأخلاقيات المواطن العادي. وثمة توتُّر بين السياسة والأخلاق لا يمكن حلّه. وينبغي إخضاع الأخلاق للسياسة إذا ما نشدَ رجالُ الدولة والدولُ الحفاظَ على المرونة الضرورية لاستحداث بيئة سياسية مستقرّة، والحفاظ عليها داخلياً وخارجياً على حدٍ سواء.

الهوامش

(1) Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (New York: Harper and Row, 1966), p. 56.

(2) Tobjörn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992), p. 16.

(3) Geoffrey Barraclough, *History in a Changing World* (Oxford: Blackwell, 1957), p. 101.

(4) أوردها Gaines Post, *"Ratio Publicae Utilitas, Ratio Status, and* "Reason of State"," in: *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1964), p. 277.

(5) David Boucher and Paul Kelly, "The Social Contract and its Critics," in: David Boucher and Paul Kelly, eds., *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London: Routledge, 1994), pp. 10-11,

انظر أيضاً: R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Theory in the West* (Edinburgh: Blackwood, 1970), iii. 150.

(6) Cary J. Nederman and Kate Landon Forhan, "Introduction," in: Cary J. Nederman and Kate Landon Forhan, eds., *Medieval Political Theory-A Reader* (London: Routledge, 1993), pp. 12-13.

(7) Norbert Elias, *The Court Society* (Oxford: Blackwell, 1983), pp. 117.

(8) Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (London: Cape, 1955), pp. 30-33.

(9) J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin, 1976), p. 95.

(10) Barraclough, *History in a Changing World*, p. 103.

(11) سُلِّط الضوء على هذه النظرة من قِبَل: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. ii.,

pp. 349-358, and Quentin Skinner, "The State," in: T. Ball, J. Farr and R. L. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 90-131.

(12) انظر: Post, "*Ratio Publicae Utilitatis*," pp. 241-309, and Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 186-191.

(13) Niccolò Machiavelli: "*The Art of War*," in: *The Chief Works and Others*, ed. by Allan Gilbert, 3 vols. (Durham, NC: Duke University Press, 1989).

(14) NiccolÚ Machiavelli: "*The History of Florence*," in: *The Chief Works and Others*.

(15) Jacob Burckhardt, *The Civilisation of the Renaissance* (London: Phaidon, 1944), p. 57, first pub. 1860.

(16) J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (Harmondsworth: Penguin, 1961), p. 15.

(17) Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p. 30, first pub. 1924.

(18) Denys Hay, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (London: Longman, 1970), p. 165 and pp. 273-294,

لفترة قصيرة بين عامي 1367 و1370 عاد البابا أوربان الخامس إلى روما، إلا أنّ أعداءه أبعدوه مجدداً إلى أفينيون.

(19) John of Salisbury, *Policraticus*, ed. and trans. by Cary J. Nederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), IV. 3, p. 32.

(20) Charles Howard Mcllwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), p. 234.

(21) G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought* (London: Nelson, 1940), pp. 121-129.

(22) John of Paris, "*On Royal and Papal Power*," in: Cary J. Nederman and Kate Landon Forhan, eds., *Medieval Political Theory-A Reader* (London: Routledge, 1993), pp. 164-165.

(23) Black, *Political Thought in Europe*, pp. 52-54.

(24) John of Paris, "*On Royal and Papal Power*," p. 166.

(25) Black, *Political Thought in Europe*, p. 58.

(26) J. W. Allen, "Marsilio of Padua and Medieval Secularism," in: F. J. C.

Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* (New York: Barnes and Noble, 1923).

(27) Marsilius of Padua, *Defensor pacis,* trans. by Alan Gerwith (Toronto: Toronto University Press, 1986).

(28) Marsilius of Padua, *Defensor minor and De translatione imperii*, trans. by Fiona Watson and Cary J. Nederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(29) هذا موقف آلين غرويث (Alan Gerwith) في كتابه: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1951).

(30) أُدين بهذه الفكرة إلى جو كاننغ.

(31) انـظـر: Cary J. Nederman, *Introduction to the Defensor minor and De translatione imperii.*

(32) Cary J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua* (Lanham, U.S.A.: Rowman and Littlefield, 1994), pp. 22-23.

(33) Cary J. Nederman, "The Problem of Empire in Marsiglio of Padua," *History of Political Thought*, vol. 16 (1995).

(34) Nederman, *Defensor minor and De translatione imperii*, p. xix.

(35) A. P. d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 86.

(36) William of Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, ed. by A. S. McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) II. 3, p. 23.

(37) Ockham, *Discourse on Tyrannical Government*, III. 13, p. 97.

(38) Black, *Political Thought in Europe*, 70.

(39) Ockham, Ibid, IV. 10, p. 125.

(40) Mattingly, *Renaissance Diplomacy*, p. 57.

(41) Francesco Guicciardini, "The Balance of Power among the Italian States," in: Evan Luard, ed., *Basic Texts in International Relations* (London: Macmillan, 1992), p. 382.

(42) Robert R. Sullivan, "Machiavelli Balance of Power Theory," *Social Science Quarterly*, vol. 54 (1973), pp. 262-264.

(43) انظر مثالاً على ذلك: Martin Wight, *Power Politics*, ed. by Hedley Bull and Carsten Holbraad, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 30.

(44) Burckhardt, *The Civilisation of the Renaissance*, p. 48.

(45) Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*, p. 25.

(46) Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 7.

(47) انـــظـــر: Peter E. Bondanella, *Machiavelli and the Art of Renaissance History* (Detriot: Wayne State University, 1973), p. 30.

(48) كما وردت لدى: Bondanella, *Machiavelli*, p. 31,
ثمة توسُّع حول هذه النقطة في كتاب **الأمير** الفصل السادس عشر.

(49) Niccolò Machiavelli: "*Legations*," in: *Chief Works and Others*.

(50) انظر أيضاً: Niccolò Machiavelli: "A Description of the Method Used by Duke Valentino in Killing Vitellozzo Vitelli," in: *Chief Works and Others*, pp. 163-169.

(51) Niccolò Machiavelli, "*First Decennale*," in: *Chief Works and Others*.

(52) الرسالة رقم 134، في: Machiavelli, *Chief Works and Others*, p. 926.

(53) الرسالة رقم 128، في: Machiavelli, *Chief Works and Others*, p. 910.

(54) كما وردت لدى: Sydney Anglo, *Machiavelli* (London, Paladin, 1971), p. 28; Skinner, *Machiavelli*, p. 9, and Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*, p. 67.

(55) الرسالة رقم 116، في: Machiavelli, *Chief Works and Others*, p. 897.

(56) انـــظـــر: David Boucher, "The Duplicitous Machiavelli," *Machiavelli Studies*, vol. 3 (1990), pp. 163-172.

(57) K. R. Minogue, "Theatricality and Politics: Machiavelli's Concept of Fantasia," in: B. Parekh and R. N. Berki, eds., *The Morality of Politics* (London: Allen and Unwin, 1972), p. 153.

(58) Machiavelli: "Tercets on Fortune," in: *Chief Works and Others*, 747, II., pp. 109-140.

(59) Russell Price, "*Ambizione* in Machiavelli's Thought," *History of Political Thought*, vol. 3 (1982), pp. 383-445.

(60) Machiavelli: "The [Golden] Ass and "Tercets on Ambition,"" in: C*hief Works and Others*, p. 762 and p. 736.

(61) Anthony Parel, "Machiavelli *Minore*," in: Anthony Parel, ed., *The Political Calculus* (Toronto: Toronto University Press, 1972), p. 191.

(62) انظر أيضاً: Price, "*Ambizione* in Machiavelli's Thought," p. 395.

(63) Knutsen, *A History of International Relations Theory*, pp. 26-27, and Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London: Routlege, 1992), pp. 153-158.

(64) Post, "*Ratio Publicae Utilitatis*," p. 274.

(65) Francesco Guicciardini, *Dialogue on the Government of Florence*, ed. by Alison Brown (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 159.

(66) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), and Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. i.

(67) "إنّ درجة عالية من الضرورة العِلّية، التي تُعتبر لا مفر منها، هي بالتالي جزء من جوهر كلّ فعل تُحفِّزه المصلحة الذاتية للدولة" (Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*, p. 2; cf. 6, 37).

(68) المصدر نفسه، ص 14.

(69) انظر: Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune is a Woman* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 52-53.

(70) حول أهمية المعرفة، انظر: Alkis Knotos: "Success and Knowledge in Machiavelli," in: Anthony Parel, ed. (Toronto: Toronto University Press, 1972), and *The Political Calculus*, pp. 83-98.

(71) Robert Orr, "The Time Motif in Machiavelli," *Political Studies*, vol. 17 (1969), p. 193.

(72) Mattingly, *Renaissance Diplomacy*, pp. 58-62.

(73) John of Salisbury, *Policraticus*, IV. 3, p. 34,

انظر أيضاً: ص 35.

7

العلاقات بين الجماعات
والعلاقات الدولية في فلسفة هوبس السياسية

لم يكن لدى ف. ميليان ستويل (F. Melian Stawell) في التاريخ الذي وضعه، وهو أحد التواريخ العامة الأولى للفكر المختص بالعلاقات الدولية، الكثير ليقوله حول إسهام هوبس في فهم العلاقات بين الأمم[1] ، إلا أنّ توصيف هوبس الانطباعي (impressionistic) والإيحائي (suggestive)، والخاطف (cursory) للنطاق الدولي بكونه الأكثر تماثلاً مع "حالة الفِطرة الطبيعية" السابقة للتمدُّن (state of nature) قد جعل اسمه رديفاً لمذهبيّ "الواقعية" و"المصلحة الذاتية للدولة"[2] . وبات هوبس بذلك نداً لمكيافيلي من حيث ارتباط اسمه بتقليدٍ متميّز للفكر المختص بالعلاقات الدولية[3] ، وهما ينتميان إليه إلى جانب ثيوسيديدس، وبيكون (Bacon)، وبودان (Bodin)، وهيوم (Hume)، وترايتشكي (Treitschke). وعند الأخذ في الاعتبار كُتّاب القرن العشرين، تُضاف عادةً إلى هذه اللائحة أسماء إي هـ. كار، وهانس مورغانثو، وونستون تشرشل[4] (Winston Churchill).

ويعقد هوبس، في مواضع عديدة من أعماله مقارنة بين العلاقات الدولية والحرب المُطلقة لـ "الكُلّ في مواجهة الكُلّ" (everyman

(against everyman وهي سِمة من سِمات "حالة الفِطرة الطبيعية" البحتة حيث تكون "فردانية" هوبس جامحة. فالحرب هي نزعة مُعلنة لحل التنازع في الإرادة باللجوء إلى القوة[5] . ولم يكن ثمة زمنٌ، كما يُقرّ هوبس، سادت فيه هذه النزعة بما يكفي لتُشكّل حالة يكون فيها كلّ فرد في حالة حرب مع الجميع. وأكثر ما يُقارب مثل هذه الحالة هو العلاقات القائمة بين الدول (*Leviathan*, 266). وحيث لا سُلطانَ مشتركاً ليصون تلك العلاقات بسطوته، فلا وجود للعدل أو الظلم في النطاق الدولي[6] . وبناءً على ذلك "تعيش الأمم في حالة من الحرب الدائمة، وعند تخوم المواجهة، جبهاتها مُدجَّجة بالسلاح ومدافعها مزروعة قُبالة الأمم المجاورة في كلّ اتجاه" (*Leviathan*, 266). وعند توقُّف الاعتداءات الحربية، لا تسود حالة سلام، بل مجرّد فسحة لالتقاط الأنفاس تجري في خلالها التحضيرات للمواجهة المقبلة[7] .
والنظرة التشاؤمية هذه تتكرّر في كتاب هوبس **حوار بين فيلسوف وطالب قانون عام في إنجلترا** (*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*). وفي إجابة عن السؤال المطروح حول ما إذا كانت ثمة إمكانية لسلام دائم بين الأمم، يقول المحامي (الفيلسوف) إنّ ما من حالة مماثلة متوقّعة "لأنّ ليس هناك ‘قوة مشتركة’ في هذا العالم للمعاقبة على المظالم: الخوف المتبادل قد يُبقي الأطراف بمنأى عن التصادُم لفترة من الزمن، لكن ما أنْ تلوح لهم فرصة ذات فائدة حتى يغزوا بعضهم بعضاً"[8] . لكن وجبَ ألاّ نغفل عن واقع أنّ النزاع الداخلي أو الحرب الأهلية تُمثِّل بالنسبة إلى هوبس "شدّة" أكثر من الحرب بين الأمم[9] .

تفسيرات هوبس

كُتِبَ الكثيرُ حول مكانة هوبس في تاريخ الفكر السياسي، وخصوصاً حول علاقته بـ "الثورة البيكونية" (Baconian revolution)

وانبثاق العلوم الحديثة ذات البُعد المادي ـ الآلي (materialist-mechanistic). ومن الناحية التقليدية، اعتُبر هوبس مادياً يستلهم العلوم الجديدة في عصره، ويُطبِّق قوانين الأجسام في حالة الحركة في التدقيق الاستنباطي وتفسير الحالة البشرية بأبعادها المدنيّة والأخلاقية[10]. وثمة مَنْ عدَّه سبّاقاً في مذهب "المنفعيّة"، مستخلصاً فلسفة سياسية من "علم النفس الأنَوِي" (egoistic psychology) مبرِّراً الالتزامات السياسية والأخلاقية من خلال مصلحة ذاتية محسوبة بدقة ومستنيرة[11].

وفي مواجهة مفهوم هوبس المنفعي الآلي، سعى شارحون آخرون إلى إدراجه في تقليد "القانون الطبيعي المسيحي" (Christian Natural Law). وقد جادلَ بشكلٍ خاص كلّ من أ. إي تايلور (A. E. Taylor) وهوارد وارندر (Howard Warrender) بأنّ الالتزام الأخلاقي موجودٌ في حالة الفِطرة الطبيعية ومتجذّر في قوانين الطبيعة التي وضعها الرَّب والمستقلّة عن إرادة أيّ سُلطان. وهو في هذا الخصوص يُعتبر سبّاقاً في ما يُسمَّى بأخلاقيات الواجب الأدبي الكنتية[12] (Kantian deontological ethics). وسلّط ليو شتروس (Leo Strauss) الضوء على نقاط الضعف في هذين التفسيرين، مفترضاً أنّ الفلسفة السياسية لدى هوبس لم تعتمد على المبادئ الأخلاقية لـ "القانون الطبيعي المسيحي" ولا على نظريةٍ مثل تلك الخاصة بالفيلسوف سبينوزا، حيث تُشكِّل المبادئ الطبيعانية البحتة أساساً للأخلاقية[13]. ووسَّع أوكيشوت من نطاق هذا التفسير عبر الموافقة على أنّ توكيد هوبس على الخوف من الموت العنيف كأحد الانفعالات التي تكمن في صميم المذهب الأخلاقي إنّما يُشكِّل انفصالاً عن وجهة النظر الأرسطوطالية و"الفلسفة الكلاميّة السكولاستية" (Scholastic)، فيما ينكر في الوقت ذاته انفصال هوبس

عن الماضي انفصالاً كاملاً. وفكرة تعارض المجتمع المدني بكلّ ما لديه من قوة مع جموح العنجهيّة والغطرسة الفارغة، هي كما يؤكد أوكيشوت، رجعُ أصداء "التقليد المسيحي ـ الرواقي" (Christian-Stoic tradition). وعلاوة على ذلك، بدأ "المذهب الفلسفي الإسماني" (nominalism) الكلامي عملية إعتاق العواطف واستبدال العقل بالإرادة والخيال قبل وقتٍ طويل من تطوير هوبس لهذه المواضيع[14]. ويُجادل "الإسمانيون" (nominalists) بأنّ طبيعة أيّ شيء، تلك التي تجعله ذلك الشيء بعينه لا ذاك الآخر، إنّما نشأت بفضل فردانيّتها. فالإرادة لدى الإنسان تتقدّم على العقل. وما يُشكّل فردانية الإنسان ليس وعيه الذاتي إنّما فعل الإرادة[15].

مفسِّرو نظرية هوبس في العلاقات الدولية

يميل مناصرو هوبس وخصومه في دراسة العلاقات الدولية إلى أخذ التوافق المزعوم بين الفرد في حالة الفِطرة الطبيعية والأُمّة في علاقاتها مع الأمم الأخرى كقيمة ظاهرية[16] (face value)، في استقراءٍ دقيق للتساؤلات حول مدى إمكانية إثبات هذا التشبيه تجريبياً، وفي أيّ نواحٍ تحتاج إلى التعديل من أجل التكيُّف مع العلاقات الدولية المعاصرة. ويؤكّد هيدلي بول، على سبيل المثال، بأنّنا "مهيَّأون للاستخلاص بأنّ جميع ما يقوله هوبس حول حياة الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية يمكن قراءته كتوصيفٍ لحالة الدول في علاقتها مع بعضها بعضاً"[17]. ويقول بول علاوة على ذلك "يحقُّ لنا أنْ نسأل إلى أيّ حدٍ تُشبه فيه السياسات العالمية هذه الأيام مفهوم هوبس حول حالة الحرب"[18]. ولتجنُّب الإسهاب في هذه النقطة، يمكن تصوير هذه النزعة بالإشارة إلى أحد أوجه حالة الفِطرة الطبيعية لدى هوبس. ويُجادل هوبس أنّنا في حالة الفِطرة الطبيعية متساوون إلى حدٍ ما من ناحيتَي الجسم والفكر. والفوارق القائمة ليست مهمة بما يكفي ليتمكّن المرء من

تأمين شيء ما لنفسه بشكلٍ يضمن له بكلّ ثقة أنّ لا أحدَ غيره سيشتهيه أو يُحاول انتزاعه منه. وأضعف الأشخاص حقاً لديه القوة على قتل أيّ شخص آخر من خلال الخديعة أو المكر، أو عبر الدخول في اتفاقية مع آخرين هم أيضاً عُرضة على نحو مماثل لتهديدٍ من الخطر ذاته. إنّما هذه الحالة من المساواة الطبيعية والخوف المتبادل هي التي تُجبرنا على فرض سلطتنا على الآخرين من أجل إرساء الأمن. ويؤكّد هوبس أنّ "السُّلطة، إذا كانت هائلة، فهي صالحة، لأنّها ذات جدوى في الحماية، والحماية توفر الأمن. وإذا لم تكن هائلة، فهي غير ذات جدوى، إذ لا حولَ للآخرين" (*Man and Citizen*, 49; *Elements of Law*, 70; *Leviathan*, 183). حتى عند تحقيق فائدة نسبية في إحراز القوة أو السُّلطة، مع تضميناتها المُسْتَتبَعة للأمن والعيش الكريم، فإنّ التمتُّع بها لا يتواصل إلا عبر "إحراز المزيد" (*Leviathan*, 161). وباختصار، إنّما اللائمة وجبَ أنْ تُنحَى جُزئياً على المساواة الطبيعية في الخوف المتبادل الذي يدفع البشر في حالة الفِطرة الطبيعية نحو إحراز قوة أو سُلطة بعد أخرى (*Man and Citizen*, 113; *Leviathan*, 161).

وافترض الشارحون المعاصرون أنّه من أجل فهم، أو مُراعاة، التشبيه بين الأفراد والأمم، يجدر أن يكون مبدأ المساواة الطبيعية قابلاً للتطبيق على نحو متساوٍ. ويُؤكد بايتز، على سبيل المثال، أنّ هذا التشبيه لا يكون مقبولاً إلا إذا استوفى عدداً من الشروط، أحدها هو أنّ "الدول تملك قوة متساوية نسبياً (يمكن الأضعف أن يهزم الأقوى)"[19]. إلا أنّ حالة المساواة هذه، كما يرى الشارحون، لا يمكن إدامتها لأنّ التاريخ يُثبِتُ لنا أنّه لطالما كانت هناك متناقضات كبيرة في ما بين قوى الأمم. ويمكن تحمُّل حالة الأمم أكثر من تلك الخاصة بالأفراد نظراً إلى غياب المساواة الأساسية[20]. وليست الدول ضعيفة كالأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية[21]، لأنّه "في المجتمع

الدولي المعاصر لطالما كان هناك تمييزٌ دائم بين القوى الكبرى وتلك الصغرى"[22]. إلا أنّ ظهور الأسلحة النووية قد أدخلَ عنصراً جديداً إلى المعادلة. وإذا ما تواصل الانتشار النووي بوتيرته الحالية، كما يُجادل غوتير، فإنّ عدداً متزايداً من الأمم سيتشارك في هذه المساواة المُرعِبة. وبالتالي يمكننا أن نتطلّع إلى مفهوم هوبس حول الحالة الطبيعية للبشرية، مع رؤيةٍ لفَهْمٍ أفضل لوضعنا الدولي"[23]. والمساواة التي يتحدّث عنها غوتير هي المساواة في الضعف أمام الأسلحة النووية والتعرُّض لمخاطرها، وهي نقطة عارضها كلّ من بايتز وبول. فقد جادلَ الأخيران بأنّ المسألة ليست ببساطة أنّ الدول، ولو احتمالاً، ضعيفة وعُرضة للمخاطر على نحو متساوٍ: "الدول غير متساوية أبداً في هذا الخصوص أيضاً، نتيجة للمستويات المتباينة لقدراتها الانتقامية (وبالتالي قوّتها الردعيّة) ودفاعاتها النووية"[24]. ووسَّع مارك أ. هيلر (Mark A. Heller) من نطاق هذا الجدال مؤكِّداً أنّه نظراً إلى كون الدول غير متكافئة أساساً، فإنّها لا تشعر جميعاً بتعذُّر تحمُّل حالة الفِطرة الطبيعية بالدرجة ذاتها. وإضافة إلى ذلك، ليس الحافز لترك حالة الفِطرة الطبيعية الدولية قوياً كذلك الذي يفرض الاتحاد في حالة الفِطرة الطبيعية الأصيلة. ويرى هيلر أنّ حُكّام الدول، بعد الموازنة بين المصلحتين العامة والخاصة، سيسمحون للمصلحة الأخيرة بالهيمنة على الأولى، وجَعْلِها رافِضَة للتنازل عن السيادة لحكومة عالمية. والجانب الأهم في جدال هيلر هو أنّ الدولة في جميع النواحي تقريباً تتباين عن الشخص الفرد، وبالتالي من الخطأ اعتبار حالة الأولى مشابهة لوضع الأخير في حالة فِطرة طبيعية[25]، وهو يُحذِّرنا من مَغَبَّة اتّباع هوبس في "مغالطة الخلط بين الإنسان الطبيعي والدولة السياسية"[26].

وعلى الرغم من أنّ العديد من الشارحين يُدركون أنّ هوبس

بحد ذاته لم يشأ الذهاب بالتشبيه بين علاقات البشر وعلاقات الدول بعيداً[27]، فإنّ هناك ميلاً سائداً بالفعل لأخذ هذا التشبيه على محمل الجد، والإخفاق في الأخذ بعين الاعتبار تحذير أوكيشوت من أنّ هوبس "لم يحرم نفسه متعة المبالغة"[28]. إنّما هذه المبالغات هي التي تستقطب الاهتمام على حساب فهمٍ دقيق لوجهة نظر هوبس على حقيقتها. وهو يُحذِّرنا بنفسه بوجُوب ألاَّ نتناول النقاشات بالتشبيه، أو بالتماثل، ولا سيّما حين يُعلّق على مقارنة أرسطو بين جماعات النحل والمجتمع المدني. ويقول هوبس: "عندما يُطلق أرسطو عليها (أيّ جماعة النحل) مخلوقات سياسية أو اجتماعية، فهو لا يقصد فعلاً أنّها تعيش حياة مدنيّة، لكنّه يتحدّث وفقاً للمقارنة والتشبيه، لأنّها تقوم بأشياءٍ بفعل الغريزة تماماً كما تتصرّف المخلوقات السياسية الحقيقية بفعل الحُكم العقلي"[29].

وظهرت مقالتان في الثمانينات تُمثّلان وجهة نظر أكثر قبولاً إزاء ما كان يسعى هوبس إلى إقناعنا به حول الدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً. وجادل موراي فورسيث (Murray Forsyth) بأنّ حالة الفِطرة الطبيعية لدى هوبس هي أكثر تعقيداً ممّا تُفهَم عليه عادة. ولا يُمثِّل الأفراد في حالة الحرب فيما بينهم سوى المرحلة الأولى، التي تُصبح معدّلة إلى حالة مجموعات متنوّعة من الأفراد في علاقاتها مع بعضها بعضاً قبل تأسيس كيانٍ سياسي أو دولة كمؤسّسة قائمة[30]. وإضافة إلى ذلك، جادل دونالد و. هانسون (Donald W. Hanson) بأنّ التركيز على فكرة حالة الفِطرة الطبيعية قد حدَّ من تقديرنا لهوبس كفيلسوف سلام. ورأى أنّه لو ركّزنا بدلاً من ذلك على نظرة هوبس حيال علم النفس والطبيعة البشرية لحقّقنا فهماً وافياً لنظريته السياسية. ويؤكد هانسون بأنّ نظرية "علم النفس البشري" لدى هوبس هي "مجرّدة تماماً"، وليست مسألة تصنيف سِمات محدّدة في الطِباع

والشخصية. لذا، فإن الفكر، بالنسبة إلى هوبس، مطواعٌ وحسّاسٌ للعمليات التثقيفية التي وجبَ أنْ تضعها الدولة القوية المُطلَقة السُّلطة (التي يدعوها "اللوياثان" (Leviathan بغية إزالة أسباب النزاع الداخلي و"تبديد أنواع الطموح في السياسة المحلية التي يرى أنّها تؤدّي إلى روح المغامرة والإمبريالية"[31].

وأودُّ في هذا الفصل أنْ أستطلع العلاقات التي يعتقد هوبس أنّها تسري بين الجماعات أو المجتمعات في ما يدعوه فورسيث حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة، وتسليط الضوء على بعض المبادئ والقيود، ولا سيّما دور الشرف والمجد، تلك التي تجعل حالة البشر أقل تقلقلاً ممّا هي عليه في حالة الفِطرة الطبيعية البحتة حيث يكون الأفرادُ في حربٍ مع بعضهم بعضاً. وأودُّ لهذا الغرض أنْ أطرح تمييزاً بين حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة، أو المنطقيّة، والحالة التاريخية "السابقة للتمدُّن" (pre-civil). فالأولى يُنشئها هوبس من خلال البُرهان العلمي أو الفلسفي، أي إحراز المعرفة الشَرْطيّة عبر تعقب "نتائج توكيدٍ ما إلى توكيدٍ آخر" (*Leviathan*, 148). والحالة التاريخية السابقة للتمدُّن هي شيء علينا أن نبنيه من أقوال هوبس المختلفة والمُبَعثرة. لكن لماذا يتعيّن علينا القيام بذلك، إذا سلّمنا بأنّه لم يعتقد بوجود حالة فِطرة طبيعية على الإطلاق؟ إلا أنّ التاريخ، كما يُخبرنا هوبس، هو معرفة للحقائق والنتائج عبر الحواس والذاكرة (*Leviathan*, 147). وفي كتابه **في الإنسان** (*De homine*)، الذي وضعه العام 1658، يُجادل بأنّ التواريخ، أي سِجلّات الوقائع، هي مفيدة بوجهٍ خاص لأنّها "تمدُّ بوفرة تلك الأدلّة التي يستند إليها علم الأسباب أو العِلل؛ وعلى الأخص التاريخ الطبيعي لصالح علم الفيزياء وكذلك التواريخ المدنيّة لصالح العلوم المدنيّة والأخلاقية" (*Man and Citizen*, 50). وما الفلسفة بالنسبة لهوبس إلاّ علم

الأسباب والنتائج[32]. وفي مقارنة لحالة الفِطرة الطبيعية المنطقية بالحالة التاريخية السابقة للتمدُّن، نرى أنّ هوبس يعتقد بالفعل بأنّ حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة، في مقابل تلك البحتة، لها وجودٌ أيضاً في الأزمان السابقة للتمدُّن. وهو يرى في الحالتين أنّ العلاقات بين الجماعات المتحارِبة، لا الأفراد المتحارِبة، هي التي شكّلت الأعراف المتّبعة، وأنّ حِدّة العدائية كانت تخِفُّ إلى حدٍّ كبير عبر ظهور وتطوُّر قيود وموانع على أفعال المجموعات في علاقاتها بين بعضها بعضاً.

علاوة على ذلك، يكمن الهدف من وراء هذا الفصل في تحديد تصوُّر هوبس للعلاقات فيما بين الدول، ووسائل تحسينها بحسب رؤيته. وسنرى كيف أنّ العلاقات بين الدول، بالنسبة إلى هوبس، لا تُشبه كثيراً العلاقات بين الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية البحتة. بل يُستحسن النظر إلى العلاقات بين الدول بكونها تُماثل مرحلة معدّلة، أو غير اجتماعية، من حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة، والحالة التاريخية السابقة للتمدُّن. ويُفترَض أيضاً أنّ هوبس قد قدّم النُصُح حول سُبل تحسين العلاقات بين الدول، واعتقد أنّه لطالما كان هناك، ولطالما سيكون، تقدُّم في هذا الخصوص. ووجبَ التوضيح بدايةً بأنّ غرض هذا الفصل ليس تحسين فهمنا للعلاقات بين الدول، بل تحسين فهمنا لِمَا أراد هوبس أن يقوله حول هذه المسائل.

حالة الفِطرة الطبيعية الافتراضية

استند هوبس، كما هو معروف، بشدّة إلى ثيوسيديدس في شرحه لحقيقة البشر في حالة الفِطرة الطبيعية الافتراضية[33]. فالحرب بالنسبة إلى الإغريق كانت واقعَ حياة، وكان على كلّ "دولة المدينة" أنْ تُهيِّئ نفسها لهذا الحدث الحتمي. واعتُبرت الحرب أداة للسياسة

غالباً ما استُخدِمت في النزاعات بين "المدن ـ الدول". وعلى الرغم من أنّ تركيز كتاب **تاريخ حرب البيلوبونيز** لثيوسيديدس انصبَّ على الأعمال العدوانية بين أثينا وإسبارطة في خلال الفترة الممتدة بين 431 ق.م و 404 ق.م، فإنّ هذا العمل هو في النهاية دراسة للطبيعة البشرية، ودورها في العلاقات بين الدول، وتأثيرات الحرب في العلاقات الداخلية للدولة. ويفترض ثيوسيديدس أنّ أحداث الماضي، في ظل ما هي الطبيعة البشرية عليه، يمكن أن تُدرَس على نحو مُثمر، نظراً لأنّ ثمة ميلاً لتكرارها "أو على الأقل لتكرار ما يُشبهها"[34]. ولذلك يرى أنّه ما يتعيّن عليه قوله هو ذو أهمية دائمة، لا سَرداً للحرب، بل مصدراً للتعميم حول السلوك البشري. وكان أنْ عمدَ هوبس إلى استخدام ثيوسيديدس كمرجع لتحدُّثه عن حالة الفِطرة الطبيعية المنطقية، أو الفَرَضيّة، وكذلك في تفسيره الواقعي، أو التاريخي، للمجتمعات في الأزمان السابقة للتمدُّن على حدٍ سواء.

ويُظهِر ثيوسيديدس أنّ ممثِّلي أثينا في سياق تبريرهم للإمبريالية في أثناء "جدال إسبارطة"، رأوا أنّ التمسُّك بإمبراطوريّتهم بدواعي "الشرف والمجد، والخوف والربح" إنّما يتماثل مع الطبيعة البشرية[35]. ويُحدِّد هوبس في كتابه *Leviathan* ثلاث سِمات للطبيعة البشرية هي السبب وراء النزاعات: "التنافس"، و"عدم الثقة بالنفس"، و"المجد" (*Leviathan*, 185). وتبدو أسباب النزاع لدى هوبس ظاهرياً مختلفة عن تلك التي دفعت الأثينيين إلى إرساء إمبراطوريّتهم وتوسيعها، لكن حينما ننظر في تداعيات السِمات الثلاث لدى هوبس يبدو جلّياً أنّ ما كان يُفكِّر به يُشابه كثيراً الأسباب المماثلة لدى ثيوسيديدس. ويقول هوبس إنّ "التنافس" يجعل البشرَ "يغزون من أجل الكسب"، وهو مثيلٌ لسبب "الربح" لدى ثيوسيديدس؛ أمّا "عدم الثقة بالنفس" فيجعل البشرَ يغزون "من أجل

السلامة والأمان"، وهو يُماثل "الخوف". ويجعل "المجدُ" البشرَ يغزون "من أجل السُمعة"، وهو يُوازي "الشرف" (*Leviathan,* 185). لكنّ الخوفَ هو بالنسبة إلى الكاتبين الدافعُ الأشد قوة في الطبيعة البشرية. فالخوف هو الذي يُسهِم في تفسير قدر كبير من السلوك البشري وتبريره. والخوف في العلاقات بين الأفراد وبين الدول يُسهِم في تفسير النزاع اللاحق وتبريره، في حين إنّ نقصَ الخوف في العلاقات الداخلية للدولة، أيّ غياب السُّلطة التي تُشعِر البشر بالخشية، يُفسِّر السقوط في هاوية الحرب الأهلية.

وبالنسبة إلى ثيوسيديدس كان الخوفُ من السياسية التوسُّعية للفرس هو الذي أجبرَ أثينا على إنشاء إمبراطورية، كما كان الخوفُ من انشقاق حلفاء أثينا وانضمامهم إلى إسبارطة هو الذي قادها إلى الحفاظ على إمبراطوريّتها بمقاومة جميع محاولات الانفصال[36]. وخُطِّط لغزواتٍ جديدة وعُزِّزَتْ المكاسب القديمة في ظل تبريرات بأنّه "من الضروري لنا أن نسعى إلى إخضاع أولئك الخارجين عن سيطرتنا، وإحكام القبضة على مَنْ هم كذلك: فإذا لم يخضع الآخرون لنا، سنقع تحت خطر الخضوع لهم"[37]. وحينما خاطب بيريكليس الأثينيين الذين انتقدوه على توريط أثينا في الحرب مع إسبارطة، ذكّرهم بأنّ "حكومتكم هي بالفعل ذات طبيعة طُغيانية، وهي من الظلم إقامتها ومن الخطر التخلّي عنها"[38]. وعلى نحو مفارق، كان الخوف الذي ألهمَ السعي وراء الأمن في إرساء الإمبراطورية، هو الذي أدّى أيضاً إلى دمارها. والسبب الحقيقي وراء حرب البيلوبونيز، كما يؤكد ثيوسيديدس، كان "تنامي قوة أثينا الذي دفع الليسيديمونيين (Lacedaemonians) إلى حربٍ يُبرِّر الخوفُ ضرورتها"[39].

لكن ما يُثير الحيرة والدهشة إزاء مفهوم ثيوسيديدس للخوف،

ودور الطبيعة البشرية عموماً، هو النبرة التشاؤمية جداً التي تُهيمن على أعماله؛ وهي تزداد عمقاً حيث تنحلّ القيود التقليدية على الطبيعة البشرية في خلال مسار الحرب يتلاشى أيّ حِسّ بُروح الجماعة لتحل محلها مصلحة ذاتية متواصلة، تتبدّى لدى القادة فضلاً عن المواطنين العاديين، وتُدمِّر أيّ أثر للخُلُق والتمدُّن. وثمة دلائل قليلة لدى ثيوسيديدس حول احتمال الخلاص من الفوضى المتأتّية من الطبيعة البشرية، لكنّ واقعَ توجُّهه في كتاباته إلى الأجيال المقبلة يفترض أنّه كان يعقد الآمال على إمكانية استخلاص الدروس وتجنُّب مثل هذه العواقب الكارثية في المستقبل على أيدي قادة متّسِمين بالفطنة والبصيرة.

وربّما أسهمت قراءة هوبس لفكر ثيوسيديدس في غرس الاحساس بالتداعيات السلبية والإيجابية للخوف في نفسه، وقد حاول أن يُفسِّرها في تحليله المنطقي لحالة الفِطرة الطبيعية. ويتلاشى تفاؤل هوبس حينما يتجاور مع تشاؤم ثيوسيديدس. ويعتبر هوبس الخوف المتبادل علّة للنزاع بين الأفراد، لكنّه أيضاً وسيلة للخلاص من حالة الفِطرة الطبيعية البحتة حيث تُولِّد المساواة الطبيعية "خوفاً متواصلاً، وخطرَ الموت العنيف" (*Leviathan*, 186). وفي ظل هذه الحالة من الإرتياب المتبادل والتنافس الشديد "لا يمكننا أنْ نتوقّع من الآخرين، ولا أنْ نعِد أنفسنا، بالحد الأدنى من الأمن" (*Man and Citizen*, 113) ويؤكّد هوبس أنّ الخوف هو "الإنفعال الذي يُرْكَن إليه" (*Leviathan*, 200). ولم يعنِ بالخوف ذلك التوجُّس الآني تجاه شخصٍ آخر، أو أشخاصٍ آخرين، بل أيضاً استباق أو توقُّع تلك الشرور التي قد تحلُّ على المرء في وقتٍ ما من المستقبل. ومن شأن التوقُّع المُسْبَق للشرور المستقبلية أن يدفعنا نحو القيام باحتياطاتٍ لتجنُّبها. ويجادل هوبس قائلاً "إنّما من خلال الخوف يأمن البشر على أنفسهم بالفرار، وإذا

رأوا في الحالات الحرجة أنّهم عاجزون عن الفرار، فبالسلاح والأدوات الدفاعية" (*Man and Citizen*, 113 n.).

ويستند توقُّع العواقب المستقبلية، سواء أكانت سيئة أم خلاف ذلك، إلى تجربتنا مع الماضي ويمنحنا الاستشراف أو الحكمة العمليّة المطلوبة للبقاء أحياء في حالة الفِطرة الطبيعية. والحدس التخميني المستند إلى التجربة يفتقد دائماً إلى اليقين وغالباً ما يكون مخطئاً أو مُضلِّلاً بسبب المعرفة الناقصة حول جميع الظروف. لكن بقدر ما يملك المرء من تجربة، بقدر ما يكون له فِطنة وحكمة عمليّة في تأكيد توقُّعاته (*Leviathan*, 97، قارن مع: *Leviathan*, 137). ويبدو واضحاً ممّا قاله هوبس في مختلف تفسيراته للحالة البشرية أنّه لم يتصوّر، حتى في الحالة المنطقية أو الفَرَضيّة للفِطرة الطبيعية التي أوردها، أيّ "قفزة كُمومية" من حرب "الكُلّ ضد الكُلّ" إلى مجتمع مدني. ثمة مرحلة وسطية تُرسي فيها المجتمعات علاقات مع بعضها بعضاً في حالة فِطرة طبيعية معدّلة.

وليس الخوف فحسب هو مَنْ يُفاقم هذه الحالة، بل أيضاً "الرغبة في أشياء ضرورية للتنعُّم برَغَد العيش" والأمل في إحرازها (*Leviathan*, 188). وعلاوة على ذلك، ليست الفِطنة العمليّة فحسب هي التي تخلّصنا من حالتنا، بل "المنطق العقلي"، أو "المنطق العقلي الصائب" (*Leviathan*, 188, and *Man and Citizen*, 123)[40] الذي يكشف لنا قوانين الطبيعة المُفضِيَة إلى السلام. فعلى نقيض الفِطنة العمليّة، لا يستند المنطق العقلي إلى التجربة وحدها (*Leviathan*, 115)، بل يُحصَّل من خلال التحليل أو الاستخدام المناسب للأسماء، وبواسطة وسيلة منظّمة لإرساء رابطٍ في ما بينها. إنّما المنطق العقلي هو الذي "يقترح 'بنود السلام' الملائمة، التي يمكن البشر الاستناد إليها للتوافق" (*Leviathan*, 188).

يتطوّر العالمُ المعمور بكائناتٍ بشرية ذوات لُب تدريجياً من خلال ثمار التجربة، ولا سيّما الفِطنة العمليّة، واكتشاف إملاءات العقل والمنطق، إلى مجموعة دينامية ومتغيِّرة من الأفراد، والتحالفات، والائتلافات القائمة على المصلحة المشتركة، والتي عبر المنفعة، والمصلحة الذاتية، والرغبة في حياةٍ أفضل، تدخل في علاقاتٍ مع شعوب أخرى. ومن بين أهداف مثل هذه المجموعات، الأمن الداخلي في مواجهة بعضها بعضاً؛ وتأمين الحماية من المجموعات الأخرى، أو الأعداء الخارجيين؛ ومصادرة تلك الأشياء التي نمّاها أو بناها الآخرون؛ وغزوات السلب والنهب. إذاً، ما نجده في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة هو مجموعة معقّدة من العلاقات. علاقاتٌ بين الأفراد، وأخرى بين الأفراد ومجموعات؛ وغيرها بين المجموعات ومجموعات أخرى. وانبثق جميع هذه العلاقات من حالة خوف مُتبادل وعدائية وتطوّر إلى ثقة حذرة وانسجامٍ موقت. وخوفنا الرهيب من الموت وغرورنا يدفعاننا إلى الاتحاد، حتى ولو أدّى ذلك الاتحاد أحياناً إلى نزاع. وتميل بنا إملاءات العقل المنطقي نحو الاتحاد. فهو يُنبئنا بأنّ السلام يُضفي إلى الحفاظ على الحياة أكثر من الحرب؛ وأنّ الآخرين إذا رغبوا في التخلّي عن بعض حقوقهم لصالح السلام فوجبَ علينا أن نجنح نحو سلامٍ مماثل؛ وأنّنا إذا ما دخلنا في اتفاقية، حتى ولو كانت بدافع الخوف، علينا أن نلتزم بها مُخلصين (*Leviathan*, 190 and 201)، انظر أيضاً: (*Elements of Law*, 79). وسُرعان ما تقود العلاقات بين الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية إلى تعديل العلاقة النِّدّية بين المتكافئين. والجنوح الطبيعي نحو مراكمة أسباب القوة لتوفير الأمن يصلح كعاملٍ مساعدٍ لأولئك الذين يخشون قوتك، أو يحسدونك على مقتنياتك، من أجل التآلف لكسبٍ مشترك (*Leviathan*, 183, 184). وقانون الطبيعة، الأوّلي أو الأساسي، يُملي علينا وجوب إبرام اتفاقيات

أمنيّة، أو تشكيل مجتمعات أمنيّة بالقوة. أمّا العقل المنطقي فيُنبئنا بوجوب السعي حثيثاً قدر الإمكان لتحقيق السلام، لكن إذا بقي ثمة مَنْ يُصِرّ على التصرُّف بعدوانية تجاهنا فإنّنا نملك الحرّية لاتخاذ جميع الخطوات الضرورية من أجل "السعي وراء، واستخدام، جميع معونات، وفوائد الحرب" (*Leviathan*, 190)[41]. ويُخبرنا هوبس في كتابه *Elements of Law* أنّ "المساعدة المشتركة والمتبادلة ضرورية للدفاع" (*Elements of Law*, 101)، وأنّنا لا نُحرِز "السلام والراحة" إلا من خلال "المساعدة المتبادلة لبعضنا بعضاً" (*Elements of Law*, 100)[42]. وإضافة إلى ذلك، وجبَ على المرء، استباقاً للمخاطر المستقبلية الناجمة عن التكافؤ أو المساواة الطبيعية، أنْ يسعى حثيثاً من أجل "منع مثل هذا التكافؤ أو المساواة قبل حلول الخطر، وقبل أن يكون هناك ضرورة لخوض معركة" (*Elements of Law*, 73). ومن أجل هذا الغرض يُخبرنا هوبس في كتابه *The Citizen* أنّ بإمكاننا "أنْ نحظى ببعض الأصدقاء" و"البحث عن قوّات حليفة مسانِدة في الحروب"، حتى إذا حدثَ اعتداءٌ ما لا نُترَك من دون مساعدة في النزاع (*Man and Citizen*, 118-19). ونجد في كتاب *Leviathan* أنّ لا أملَ في التصدّي للدمار "من دون مساعدة الحلفاء" وأنّ "الخوف من الاضطهاد، يدفع المرء إلى الاستباق، أو طلب المساعدة من المجتمع: إذ ما من وسيلة أخرى يمكن فيها المرء أنْ يضمن حياته وحرّيته" (*Leviathan*, 204, 163). وإذا وجدَ المرء أنّ لا قوة لديه للغلبة أكثر من قوة فردٍ وحيد، فإنّه "يُتوقَع على الأرجح أنْ يُواجه قوى متحدّة لحرمانه، ليس من ثمار جُهده فحسب، بل أيضاً من حياته، أو حرّيته" (*Leviathan*, 184). وبعبارة أخرى، يرى هوبس استحالة نجاة الأفراد غير المُلتحقين بمجموعات في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة.

يُبيِّن ثيوسيديدس في معرض التبرير الأثيني للإمبريالية، و"حوار ميلوس"، الاعتقادَ الأثيني بأنّ النطاق الدولي خالٍ من مفهوميّ العدل والجور. فما من نظامٍ طبيعي في العلاقات بين الدول. أمّا النظام الموجود فيُحْدِثه ويُديمه القوي: "لطالما كانت القاعدة أن يخضع الضعيف للقوي"[43]. ولكلّ دولة التزام للاهتمام بمصلحتها الذاتية في تقرير مسار فعلها، ومن مصلحة كلّ دولة، إذا ملَكَتْ القوة، أنْ تحكم متى استطاعت إلى ذلك سبيلاً. ويذهب الأثينيون إلى حد القول بأنّ البشر "في ظل حتّمية الضرورة الطبيعية سيطغون في كلّ مكانٍ متى أحسّوا بالقوة للقيام بذلك"[44]. ومبادئ الطبيعة هذه التي طبّقها ثيوسيديدس على العلاقات بين الدول حوّلها هوبس إلى العلاقات بين الأفراد. وفي حالة الفِطرة الطبيعية، حيث لا سُلطة مُعترَف بها جماعياً، نحصل على مكتسباتنا وتحالفاتنا في الحرب إمّا عبر التوافق أو الغزو والقهر. فإذا كان بإمكاننا إخضاع الناس لإرادتنا فلنا الحق، المرتكز إلى القوة المتفوّقة، لاتخاذ أيّ إجراء نراه ملائماً وضرورياً، لأغراض الأمن، من أجل ضمان استمرار بقاء أولئك الذين هم تحت سُلطتنا كذلك "في الآتي من الزمن" (*Elements of Law*, 73-4)[45]. ويؤكّد هوبس أنّ "سُلطة أكيدة وطاغية تمنح الحق بالهيمنة وحُكم أولئك الذين يعجزون عن المقاومة؛ إذ إنّ الحق في جميع الأشياء التي يمكن القيام بها يتعلّقُ أساساً ومباشرة بهذه المقدرة الكلّية الناشئة" (*Man and Citizen*, 119).

فالاتحاد، توافقاً في ائتلاف صغير، أو ممارسة القوة على عددٍ صغير من الناس يوفر أمناً محدوداً في حالة الفِطرة الطبيعية. وحينما يكون عديد الناس صغيراً عند كِلاَ الجانبين في أيّ نزاع فإنّ إضافة عددٍ قليل إلى أيٍّ من الجانبين يضمن نصر المجموعة المتعاظمة عدداً[46]. لذا من الضروري أن يكون عدد المناصرين في تحالفات

الحرب كبيراً لدرجةٍ لا تُشكِّل معها إضافة عددٍ قليل من المناصرين إلى جانب العدو "عاملاً كافياً لضمان النصر لهم" (*Man and Citizen*, 167).

لكن من الواضح أنّ مثل هذه التجمُّعات الكبيرة، في ظل تباين الآراء والرغبات والحسد المتبادل، تبقى بمثابة تحالفات متقلقِلَة تفتقر جداً إلى الاستقرار (*Leviathan*, 225). وحتى في أثناء مواجهة عدو مشترك، كما يرى هوبس، حينما يُسهِم الخطر الداهم في تركيز الفكر، فإنّ تباين الآراء حول أفضل السُبُل لنشر القوّات المتحالفة من شأنه أنْ يُفضي إلى الهزيمة بمواجهة مجموعة صغيرة منضوية تحت قيادةٍ موحَّدة. ونقل حق السيادة في مثل هذه الظروف إلى رأسٍ واحد، بشكل موقت فحسب (أي طوال مدّة المعركة أو الحرب)، لا يضمن أمناً دائماً. فحينما يتبدّد الخطر المباشر، ويغيب العدو المشترك الذي يُوحِّد هؤلاء، فإنّ آراءهم المتباينة ومصالحهم المختلفة تبرز على السطح ويتفكّك الرابط الذي يجمعهم معاً في الشِّدّة والبلاء مع تلاشي الخوف المشترك (*Leviathan*, 225).

ففي ظل هذه الحالة الصعبة تتبدّى حتى أهمية قواعد الشرف. فالدخول في تحالفٍ مع الآخرين يتوقّع من خلاله الجميعُ الدرجة ذاتها من الدفاع هو إجراءٌ نفعيّ وملائم، لكنّ محاولة خداع حلفائِكَ وبالتالي انتهاك الاتفاق والتعاهد إنّما هو فعلُ حماقة يتركُكَ في موقعٍ لا تبقى لديك فيه أيّ وسيلة للدفاع والأمن والسلامة سوى قوتِكَ الفردية. وإذا ما سُمِحَ لك بالدخول في تحالفٍ أو اتحادٍ آخر، فسيكون ذلك خطأ من المُتحالفين، خطأ لا يمكن الركون إليه. والسيناريو الأكثر احتمالاً هو أنّك ستُطرَد من التحالف الذي خدعته بحنثِكَ لعهدِكَ وتُترك لمصيرك كمنبوذٍ عاجزٍ عن تأمين حماية تحالفٍ آخر بسبب اشتهار إخلالِكَ بالعهود (*Leviathan*, 101). فالتصرُّف على

هذا النحو هو تصرُّفٌ ضد إملاءات العقل الذي يُوصينا بعدم القيام بشيء قد يُسهِم في هلاكنا.

وإضافة إلى ذلك، ينضم المرء إلى تحالف لأغراض الحماية، وبقيامه بذلك يضع قيمة لقوة الآخرين من أجل تلبية تطلُّعاته تلك. وفي هذا الخصوص، يُمجِّد المرء أولئك الذين بوسعه أن يمحضهم ثقته. ويؤكّد هوبس أنّنا أكثر ميلاً لتفويض أولئك الذين يتمتّعون بسُمعة الفطنة العمليّة في مسائل الحرب والسِلم بممارسة السُّلطة علينا. فإذا ما شرَّفنا شخصاً ما، أو أشخاصاً بالانضمام إلى اتحادٍ، فإنّ الخروج منه هو خطوة مُهينة ومُخزية. ولا تُثار مسألة العدل أو الظلم "لأنّ الشرف يتبدّى فحسب في مفهوم القوة" (*Leviathan*, 156). والتحالف الذي وُصِمَ بوصمة الإهانة والخِزي يُقدِمُ، كما نفترض، بغية استرداد سُمعته وحمايتها وردع الآخرين من القيام بأعمالٍ مُهينة مماثلة، على الانتقام من أولئك الذين حاولوا الخروج منه.

ويلفتُ هوبس إلى أنّ الجماعات غير الاجتماعية، أيّ تحالفات الحرب، لا الأفراد، هي السُنَّة والمعيار في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة أو المُستنتَجة منطقياً. فالعلاقات بين هذه المجموعات، ولو كانت غير ودّية، هي مقيَّدة بـ "قوانين الطبيعة" والشرف. وفي كتاب *Elements of Law*، يرى هوبس أنّ "قانون الطبيعة" يُملي علينا في الحرب ألاَّ ننجرف بعيداً بعواطفنا وننخرط في قسوة لا مبرّر لها من دون أيّ أفق لمنفعةٍ مستقبلية. والفكرُ الذي يميلُ نحو القسوة والفظاظة من دون ضرورة هو على تعارض مع "قانون الطبيعة" (*Elements of Law*, 100). وحده الخوف يمكن استخدامه كتبريرٍ لانتزاع حياة، إلا أنّ الخوف يتبدّى بقوة كأفعالٍ مُخزية تشي بضعف المرء. فالرجال الشُجعان والشرفاء لا يلجأون إلى القسوة والفظاظة.

وما من قانونٍ في الحروب يجعل الفظاظة ظلماً وجوراً، لكن "هناك تلك القوانين التي يُعتبر انتهاكها مُخزياً ومُهيناً. لذا باختصار إنّ قانون الفعل الوحيد في الحرب هو الشرف؛ وحق الاحتراز من الحرب" (*Elements of Law*, 101). وفي كتابه **حوار بين فيلسوف وطالب قانون عام في إنجلترا**، يذهب هوبس، من خلال شخصية الفيلسوف، بعيداً ويُجادل بأنّه إذا لحِقَتْ بالمرء أذية عندها تُبرَّر الحرب الدفاعية، لكن إذا كانت هذه الأذية قابلة للإصلاح، وعُرِضَ الحل، فإنّه من الظلم والإجحاف المهاجمة تحت هذه الذريعة. ويؤكّد أنّ "الضرورة والأمن هما المُبرِّران الأساسيان، أمام الله، لبدء الحرب" (*A Dialogue*, 159).

وفي ظل واقع أنّ "قانون الطبيعة" الأساسي هو الجنوح نحو السِلم، حتى ولو لم تكن هناك سُلطة مشتركة تعترف بها التحالفات المختلفة في حالة الفِطرة الطبيعية، فإنّ جميع أولئك المنخرطين في التوسُّط للسلام وجبَ منحهم الأمن والسلامة. وبعبارة أخرى، إذا كان السلامُ هو الغاية، فإنّ وسيلة تحقيق تلك الغاية وجبَ أن تكون مضمونة: "لا يمكن السلام أن يُحَقَّق من دون وساطة، ولا يمكن الوساطة العمل من دون سلامة" (*Man and Citizen*, 145؛ انظر أيضاً: *Elements of Law*, 87؛ و*Leviathan*, 213).

وباختصار، تبدأ حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة أو المُستنتَجة منطقياً لدى هوبس مع الأفراد في علاقاتهم العدائية بين بعضهم بعضاً. وسُرعان ما يتحوَّل الموقف الأصلي إلى حالةٍ تتألّف أساساً من تحالفات حربٍ، ليس للأفراد خارجها سوى أملٍ بسيطٍ بالبقاء، وتتّسِمُ العلاقاتُ في ما بينها بودّية متضائلة، لكنّها تُفضي إلى السلامة والعيش الكريم أكثر من الحياة في حالة الفِطرة الطبيعية البحتة.

حالة الفِطرة الطبيعية التاريخية

أودُّ الآن أنْ أتحوَّل، بإيجاز، إلى السؤال المطروح حول تصوُّر هوبس الفعلي للحالة السابقة للتمدُّن. فمن وجهة نظر هوبس "لم يكن ثمة زمنٌ كانت فيه فئات محدّدة من البشر في حالة حربٍ دائمة ضد بعضها بعضاً" (*Leviathan*, 187)، وبالتالي فإنّ الحرّية الطبيعية التي يتحدّث عنها هوبس هي افتراضٌ ملائم لترك انطباع لدى القارئ بضرورة وجود حكومة قوية. كما يمكن الاستدلال أيضاً بأنّ المساواة الطبيعية بين الجنسين التي يتحدّث عنها هوبس لا أساسَ تاريخياً لها. وفيما تُصوَّر النساء على قدرٍ في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة، أو أقلّه في مرحلتها غير المعدّلة أو المُلطَّفة، فإنّهنَّ يختفِينَ كلّياً من نظرة هوبس إزاء ما كان عليه الماضي فعلاً، باستثناء النسوة الأمازونيات اللواتي استعان بهنَّ لدعم تفسيره الفَرَضِي عن المساواة الطبيعية بين الجنسين في حالة الفِطرة الطبيعية. وانتقد فيلمر، على سبيل المثال، تفسيرَ هوبس المنطقي لحالة الفِطرة الطبيعية على أساس أنّها مُضلِّلة وفُضولية[47]. فهي مُضلِّلة لأنّ مثل هذه الحالة لم تكن موجودة قط، وفُضولية لأنّ هوبس بدا في الأمثلة التاريخية التي عرضَ لها يؤيِّد فكرة الأساس الطبيعي، والأبوي للهيمنة والسيطرة.

ويُقرّ هوبس بأنّ حالة الفِطرة الطبيعية البحتة لا أساسَ تاريخياً لها، لكنّ هذا لا ينطبق على حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة التي يؤمن بوجودها فعلاً. وتظهر حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة إلى الوجود، بحسب التفسير المنطقي، بواسطة التأسيس المؤسسي والغزوات. ويبدأ هوبس، في تفسيره التاريخي، مع ما يُماثل حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة، لكنّه يعتبر السُّلطة الأبوية أساساً للتماسُك الاجتماعي للمجموعات، التي تنمو وتتطوّر بتناسل وتكاثر أعضائها؛ وبالغزوات؛ وبانضمام الأفراد إليها طلباً للحماية، أو باستمالتهم

للانضمام بفضل مهاراتهم؛ أو عبر تأسيس مجموعة أكبر بتشجيع عددٍ من أرباب الأُسر على التوافق مع بعضهم بعضاً.

ويعترف هوبس بأنّ جميع الدول تألّفت في الأصل من أُسر عديدة كان على رأسها أسياد (*Leviathan*, 158). فالأبناء، والبنات كما يُفترَض، كانوا يُولدون في كنف أُسرة، ويُدينون بالولاء للأب، أو الأم، أي مصدر السيادة عليهم (*Man and Citizen*, 117). ويأتي هذا الولاء على أساس أنّ الولد الذي يُغذَّى ويُحافظ عليه يُدين بكلّ شيء إلى ذلك الواهب الحافظ (*Man and Citizen*, 213). وكان مفهوم "السيادة بفضل التوليد" (Dominion by Generation) (*Leviathan*, 253) أساساً مشتركاً للحكومات في الجماعات السابقة للتمدُّن، وكان في الأساس "والدُ كلّ إنسان سيِّدَه الأعلى أيضاً، ذا سُلطان عليه في الحياة والممات" (*Leviathan*, 382). وتلك المَتاع أو الأراضي التي يملكها الأولاد هي رهنُ مشيئة الوالد، أو السيِّد (*Man and Citizen*, 184; *A Dialogue* 163). ويُجادل هوبس بأنّ الأُسرة هي "مدينة صغيرة" (*Man and Citizen*, 217)، التي إذ تعاظمَتْ عدداً بتكاثُر الأولاد، وغزو العِبَاد الذين أصبحوا خَدَماً لها، والامتثال الطوعي لقوانينها من قِبَل أولئك "المُهذَّبين بالفنون الضرورية لحياة البشر" (*A Dialogue*, 159) لقاء تأمين الحماية، فإنّها تعصى على الخضوع لسُلطان غيرها من المدن "من دون أنْ يسبق سيفُ الحربِ العَذَل" (*Man and Citizen*, 217)[48].

إذاً، إنّ آباء الأُسر، التي قد تكون حقَّقت مكتسبات بالغزو أو بالتوافق، لا كلّ فرد في الحالة السابقة للتمدُّن، يتمتّعون بحرّية طبيعية. وبموجب هذه الحرّية الطبيعية، وفي ظل غياب سيِّد مشترك، يُلزَم كلّ أب يحكم أُسرة بألاَّ يكون له مشيرٌ سوى نفسه، وامتلاك "حق مشترك في جميع الأشياء" (*Man and Citizen*, 184)؛ انظر

أيضاً: (A Dialogue, 159. ولهذا السبب لا يكون تأسيس أيّ دولة بالتوافق في متناول كلّ فرد في الحالة السابقة للتمدُّن، بل هو حكر على آباء الأُسر الذين يتمتّعون بالحرّية في التنازل عن سُلطتهم والانضمام معاً في أرستقراطيّات كبرى. (Leviathan, 382) إلا أنّ المَلَكِيات الكبرى تنشأ كنتيجةٍ لتوسُّع أُسرة صغيرة واحدة وزيادة أراضيها وثروة رعاياها، عبر الانخراط في الحرب (A Dialogue, 161). وفي هذا الخصوص تبدو الحالة التاريخية السابقة للتمدُّن بأنّها تتّبعُ مساراً مماثلاً لذلك الذي يمكن الاستدلال عليه في تفسير هوبس لحالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة المعدّلة. وفي هذه الحالة يُؤسِّس قادة الجماعات، لا الأفراد، الدولَ بالتوافق أو بتعظيم قدرهم عبر الغزو.

ويصفُ ثيوسيديس في كتابه "تاريخ حرب البيلوبونيز" كيف عاش السُكّان القدامى لبلاد الهِلاّس في جماعات صغيرة متناثرة، التي بدافع الخوف من الغزو، لم تسعَ سوى إلى تأمين ضرورات كفاف العيش والبقاء. ونظراً إلى حالة الغموض التي تكتنف مصيرهم يميلون إلى حياةٍ شبه بدوية، مفضّلين الرحيل والتنقُّل بدلاً من بناء مساكن دائمة قد تجتذب انتباه الغُزاة. وكانت ظروف عيشهم أشبه بتلك التي عزاها هوبس لاحقاً إلى شعوبٍ في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة والحالة التاريخية السابقة للتمدُّن. ويقول ثيوسيديس:

إذ من الجلي أنّ البلاد التي تُدعى اليوم هِلاّس لم تكن في القِدم مسكونة دوماً؛ بل كانت هناك بداية تنقُّلات متواصلة، الجميع يترك مكان سُكناه بسبب تزايد العنف. وفيما لم تكن ثمة تجارة أو تعامل إلا في ظل الخوف، لا بحراً ولا براً؛ كان كلّ امرئ يستخدم الأرض بما يؤمّن سكنه فحسب، من دون تكديس الثروات، ولم يَزرع شيئاً (لأنّه غير متأكد متى يغزو الآخرون الديار وينتزعوا منه كلّ شيء، ولا سيّما من دون أسوارٍ تقي هذه الشرور)؛ إلا أنّه يحرص،

في كلّ مكان، على تأمين مقوّمات العيش الضرورية من يومٍ إلى آخر، ولم يجد صعوبة في تغيير مسكنه[49].

وكانت الجماعات عرضة باستمرار لغارات القراصنة، الذين كانوا ينهبون ويسلبون الغنائم بدافع المصلحة الذاتية ومن أجل إعالة الضعفاء منهم في جماعاتهم. وكانت نشاطات القرصنة تُعتبر مُشرِّفة، فيما سادَ على البر عمليات سطو مسلّح مماثلة.

ونجد في كُتب *Elements of Law*، و*Citizen*، وLeviathan، كيف أمدّت روايات ثيوسيديدس عن الأزمان الغابرة في بلاد الإغريق هوبس بتصوِّر وافٍ عن العلاقات بين الجماعات في الحالة السابقة للتمدُّن. ويؤكّد هوبس أنّه، ليس فقط وسط الإغريق، بل في جميع الأمم المؤلّفة من أُسرٍ عديدة، كان من العدل والشرف (*Leviathan*, 224) الانخراط في عمليات السلب والنهب بكونها "مهنة حياة" (*Elements of Law*, 100)؛ وإغناء جماعة المرء عبر "السلب" أو "اقتناص غنيمة" (*Man and Citizen*, 267)؛ و"سرقة الآخرين ونهبهم" (*Leviathan*, 224). وعلى الرغم من عدم وجود "قانون طبيعة" يحكم "العيش بالسلب والنهب" (*Man and Citizen*, 166) في تلك العلاقات بين الجماعات غير الاجتماعية، أو الأُسر، حدث أنْ تطوّرت قواعد للشرف. فقد التزمَ الأطراف المُغيرون في حملات السلب والنهب "قوانين الشرف"؛ من حيث إحجامهم عن الفظاظة والوحشية والنأي عن إزهاق الأرواح وتلف "أدوات الزراعة" (*Leviathan*, 224)، "لكي لا يُعتبر الإفراط في القسوة دليلاً على الخوف" (*Man and Citizen*, 166). وبعبارة أخرى، كان هوبس، على الرغم من عدم وجود نظير تاريخي[50] لحالة الفِطرة الطبيعية البحتة، قادراً على تأكيد تحليله المنطقي للعلاقات بين الجماعات في حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة بالاستناد إلى سلوك جماعات فعليّة،

وعلى الأخص النسوة الأمازونيات، والساكسون، وأُسر جرمانية أخرى، والهنود الحُمر، والجماعات الأبوية في بلاد الإغريق القديمة. أمّا السيادة بالتأسيس الاجتماعي، وهي عاقبة منطقية لحالة الفِطرة الطبيعية، فهي من النوادر التاريخية، حيث تسود الهيمنة الأبوية والهيمنة المتأتّية من الغزو. إلا أنّ هذا التعارض الواضح بين التأسيس المنطقي أو الفَرَضِي للدولة والتطوُّر التاريخي، أو الفعلي للدول نجده متضمِّناً في وجهة نظر هوبس إزاء الالتزام السياسي، لأنّ "حقوق وعواقب الهيمنة الأبوية والاستبدادية هي باختصار متماثلة مع حقوق وعواقب السيادة بالتأسيس" (*Leviathan*, 256).

العلاقات بين الدول (العلاقات بين الدول الكومنولثية)(*)

ثبُتَ أنّه في حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة وفي الحالة التاريخية السابقة للتمدُّن على حدٍ سواء عملت بعض القيود على تنظيم العلاقات بين الجماعات غير الاجتماعية. وآن الأوان لتناول العلاقات بين المجتمعات المدنيّة، أو الكيانات أو الدول الكومنولثية التي تبقى بحسب هوبس في حالة الفِطرة الطبيعية في علاقاتها مع بعضها بعضاً، ولاستطلاع نصيحته حيال تحسين العلاقات. والحرّية التي تملكها الدولة، كما يدّعي هوبس، هي ذاتها كتلك التي يملكها كلّ إنسان في ظل غياب القوانين المدنيّة أو سُلطة عُليا تُشعره بالخشية. فللدولة الكومنولثية الحرّية المُطلقة في القيام بما تراه يُفضي إلى منفعتها. وحرّية الدولة الكومنولثية ليست حرّية رعاياها، بل تلك التي تُتيح لها "مقاومة، أو غزو الشعوب الأخرى" (*Leviathan*, 266).

(*) Commonwealths: وهي رابطة سياسية بين دول عدة سبق وأن كانت تحت احتلال للدولة التي ترأس هذا المجتمع. والبريطانيون هم أول من استخدموا هذه الكلمة وطوروها (المراجع).

وتُؤسَّس الدول الكومنولثية لسببين محدّدين: أولاً لضمان السلام والأمن في الوطن، وثانياً لضمان العون المتبادَل في مواجهة الأعداء الخارجيين. ولهذا الغرض يُخوَّل الحاكم "باستخدام القوة وجميع الوسائل، كما يراه مُجدياً، من أجل السلام والدفاع المشترك" (*Leviathan*, 228). ولا فُصام بين سيوف العدل والحرب ووجبَ بالتالي توظيفها في السُّلطة السيادية ذاتها (*Man and Citizen*, 177-179; *Elements of Law*, 111-112) وحيث إنّ للسُّلطة الحاكمة أو الحاكم التزاماً بالحفاظ على السلام والأمن، فإنّ على تلك السُّلطة، أو ذلك الشخص أن يكون الحَكَم في ما هو ضروري للإيفاء بهذا الالتزام[51]. وإلى الحاكم تعود سُلطة القيام بالحرب أو السِلم مع الأمم الأخرى. فهو الحَكَم في ما إذا كانت الحرب تصبُّ في المصلحة العامة ومدى حجم الجيش المطلوب للانخراط في المعارك (*Leviathan*, 302, and *A Dialogue*, 59). وإضافة إلى ذلك لا بُدّ أن تكون له السُّلطة لجمع الإيرادات الضرورية لدفع نفقات الانخراط في حروب خارجية (*Leviathan*, 298, and *A Dialogue*, 61). ويكون بصفته حاكماً القائد الأعلى للجيش، وأيّاً يكن القائد الذي يُعيِّنه، فإنّ "سُلطة الحاكم هي دائماً فوق الجميع" (*Leviathan*, 235)؛ انظر أيضاً: (*Leviathan*, 117).

ويُخبرنا هوبس أنّ هناك شيئين ضروريين للدفاع عن الشعب. أولاً، ينبغي على الحاكم أن يكون متنبِّهاً على نحو مُسبق لأيّ عدوانٍ محتمل، وهو ما يتماثل مع بُعد الخوف في حالة الفِطرة الطبيعية الذي يُسهِّل التوقُّع المُسبق. ولزاماً من أجل الدفاع عن الدولة بَث الجواسيس الذين يكتشفون المكائد وأفكار الخصوم المحتملين. وجمع المعلومات الاستخبارية من أجل توقُّع أفعال الدول الأخرى "لا يقل ضرورة في الحفاظ على الدولة، من أهمية أشعة النور لبقاء

الإنسان" (Man and Citizen, 261). ثانياً، وجبَ على الحاكم ضمان أن تُعِدّ دولته العُدَّة المناسبة ضد أيّ هجوم محتمل. ولهذا الغرض من الضروري جمع الأموال، وإعداد قوّات مسلّحة على أفضل وجه؛ وتشكيل قوة بحرية؛ وبناء الحصون. فربّما يكون قد فات الأوان للقيام بهذه التحضيرات بعد وقوع الهجوم، أو عندما تكون الاعتداءات داهمة. وإذا لم يستخدم الحاكم سُلطته لجمع المعلومات الاستخبارية الكافية حول الأمم الأخرى، ويُهيِّئ أُمّته لحتمية الحرب، فهو في حِلٍّ من واجبه القاضي بتوفير الأمن لرعاياه.

ومن أجل تدارُك أيّ هجوم محتمل ربّما يكون من الضروري بين الحين والآخر الانخراط في عمليات تخريب ونشاطات سرّية، الغرض منها زعزعة استقرار حكومات القوى الأجنبية. ويرى هوبس أنّ على الحاكم القيام "بكلّ ما يُفضي إلى الحد من قوة القوى الأجنبية التي يُشكِّك بها" (Man and Citizen, 262؛ انظر أيضاً: Leviathan, 364). ومثل هذه التكتيكات مشروعة في غياب أيّ سُلطة مشتركة وقوانين تُحدِّد ما هو عادل وما هو خلاف ذلك. وبالتالي "إنّ القوة، والحيلة، هما الفضيلتان الأساسيتان" (Leviathan, 188).

وكما أنّ المساواة بين الأفراد لا تُفضي إلى السلام بسبب الخوف المتبادَل، الذي ينجم عنه عدم الاحساس بالأمن، فإنّ للمساواة بين الدول تأثيراً مماثلاً. فلا مجال للسلام، كما يؤكّد هوبس، حينما تكون المخاوف بين الدول متساوية (Leviathan, 684)، ولا ازدهارَ للتعلُّم حينما لا تحتاط الدول "من أجل تحصيل ضرورات الحياة، والدفاع عن أنفسها في مواجهة جيرانها" (Leviathan, 683). والحرب ذات فائدة في التقدُّم من حيث كونها تُوحِّد المدن الصغيرة لتُصبح كيانات أو دولاً أكبر حجماً وقدرة. وليس منافياً لـ "قوانين الطبيعة"، أو الشرف، أنْ تُقدِم الدول، تحت

أيّ ذريعة، على غزو جيرانها لإخضاعهم بواسطة القوة، أو محاولة الحد من قوّتهم بوسيلة أخرى إذا ما رأت إمكانية لإحراز فائدة. وفي كتاب هوبس **حوار بين فيلسوف وطالب قانون عام في إنجلترا**، يُجادل الفيلسوف بأنّ "الفائدة الأبرز (للغزو) هي بالتالي عندما تكون الأُمّة خاضعة لمَلِكَها، والأُمّة الأخرى (الجارة) ليست كذلك" (*A Dialogue*, 57). وهذا بالطبع بمثابة إنذار وجيه بأنّ للأمن المُتقلقِل داخلياً تضمينات عميقة في الأمن الخارجي.

ويبدو من تفسير هوبس للعلاقات الدولية بأنّ الأمم تتّبع ما يُوازي حالة الفِطرة الطبيعية البحتة لفترةٍ قصيرة فحسب لأنّ الخوف الناجم عن المساواة الطبيعية يُلهمها استحداث خلل في ميزان القوى. وكما في حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة، يمكن فرض التحالفات إمّا بالغزو، أو بالتوافق. ويؤكّد هوبس أنّ الاتحاد بين الدول هو مشروع تماماً ومُجدٍ بقدر ما يستمر. لكن من دون سُلطة مشتركة لاحساسه بالخشية، سُرعان ما ينحلّ هذا الاتحاد عند نشوء خوفٍ جديد، أو حينما تعتقد الدول أنّ ثمة فائدة أكبر بالرجوع عن عهدها. لكن يمكننا الافتراض بأنّ العائق ذاته الذي يمنع الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية من التراجع عن اتفاقياتهم ينطبق على الدول أيضاً. فالدولة التي يُشتهر علناً إخلالها في اتفاقياتها وتحالفاتها قد تجد من الصعب الدخول في اتفاقيات مع الخارج وكسب الحلفاء.

وتماماً كما يرى هوبس بأنّ الجماعات غير الاجتماعية، أو الأُسر، في الحالة السابقة للتمدُّن، قد عاشت عبر النهب والسلب، فإنّه يرى أيضاً بأنّ الأمم قد اغتنَتْ بطرق مماثلة: "كما فعلت العائلات الصغيرة في حينه، كذلك تفعل اليوم المدن والممالك التي هي أكبر من الأُسر" (*Leviathan*, 224). وكانت العلاقات بين الدول بحسب رؤية هوبس أقل عدائية بكثير من تلك القائمة بين الأفراد في

حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة البحتة. ويقول على سبيل المثال إنّه "في الحرب التي تقوم بها أُمّة على أُمّة، عادة ما كانت ثمة وسيلة محدّدة تُتَّبع" (*Man and Citizen*, 166). فالوحشية الزائدة وتدمير محاصيل الآخرين قد اعتُبِرا من قِبَل بعض الأُمم، كشأن الأُسَر، عملاً مُخزِياً. ففي الأزمان الغابرة، انخرطت دول مثل روما وأثينا في أفعال السلب والنهب في علاقاتها مع الدول الأخرى. ولم تكن هذه الممارسة بحد ذاتها مُخزية. لكنّ هوبس يرى أنّها لم تكن طريقة حصيفة في السعي إلى تحسين حالة مواطني الدولة، ووجبَ ألاّ "تُصبح قاعدة أو عادة" (*A Dialogue*, 267). وعلى الرغم من أنّ هذه التوصية قد تصلح لتلطيف العلاقات الدولية، فإنّ هوبس يُبرِّرها على أساس تعزيز الشؤون الدولية المشتركة. فمن وجهة نظره، أيّ زيادةٍ في الثروات من خلال غنائم الحرب والأتاوات الخارجية إنّما هي مسألة حظ وصدفة: "فأنْ تجني القوات العسكرية ربحاً كأنْ ترمي نَرداً، فيخسر العديد مقتنياتهم، وتكسب قلّة منهم" (*A Dialogue*, 267). ووجبَ وضع اقتصاد الدولة على أسس أمتن من ذلك. ومن واجب الحاكم سَنّ القوانين التي تُعزِّز تلك الأشياء التي تُسهم في زيادة الثروة وبالتالي تلبية رغبة العيش الكريم. ووجبَ عليه لهذا الغرض أن يُشجِّع تلك الأشياء المُفضِية إلى إنتاجية أكبر للأرض وما يُكسَب من البحار، وتعزيز تطوير المهارات الحِرفية والملاحة.

ويُقدِّم هوبس قدراً من النُصح للحاكم حول سُبُل القيام بالعلاقات الدولية. ويفترض أنّ الدفاع عن الأُمّة لا يتمثَّل فحسب في الاستعداد الكافي للقتال، بل أيضاً في تجنُّب "الحروب غير الضرورية". فالملك المُتهوّر جداً في شَنّه للحروب سُرعان ما يجلب الخراب على دولته (*Elements of Law*, 184). وفضلاً عن ذلك، وجبَ على الملك أنْ يلجأ إلى المشورة، ويستعين بخبرة أولئك

الذين سافروا إلى الخارج والمعلومات الاستخبارية التي جمعوها. فمن الخطأ المميت أن يركن المرء فحسب إلى قدراته الخاصة ويُقدِم بتهوُّر على الحرب، أو حتى السِلم، من دون الاستعانة بالمشورة. فلِزاماً أنْ يكسب الملك "المعرفة بمقدارٍ وافٍ عن قوة العدو، ونواحي تفوّقه وخططه، ودرجة الخطر المتأتّية من ذلك" (*A Dialogue*, 63). وفي إطار السعي وراء مثل هذه المشورة من الضروري الاحتراس من أولئك الذين يُبدون طموحاً للقيادة في الجيش. فمثل هؤلاء الرجال ميّالون لإطالة أسباب الحرب لأنّ شرف مهنتهم لا يُحصَّل إلا بالحرب (*Leviathan*, 162). لكن في نهاية المطاف يُعتبر الملك الحَكَم، من دون أيّ استشارة إذا اقتضت الظروف، إزاء ما هو ضروري للحفاظ على أمن رعاياه. إذاً، إنّ الحاكم الفطِن لا يُجازف بسلامة رعاياه بالانخراط في حروبٍ مدفوعة بالطموح والزهو.

وعلى الرغم من أنّ هوبس يقول إنّ الدول في علاقاتها هي في حالة حرب، فإنّه مع ذلك يتصوّر تواصُلاً تجارياً كبيراً في ما بينها. وهذا بالطبع ينبع من وجهة نظره بأنّ ما يدفعنا إلى طلب السلام هو الأمل في أنْ تُلبّي صناعتنا أو حِرفتنا رغباتنا "في أشياءٍ ضرورية لرغد العيش" (*Leviathan*, 188)، وربّما تشمل تلك الأشياء سلعاً أجنبية غير منتجة في السوق المحلي. وهو يُجادل في كتابه *The Elements of Law* بأنّ السماح بتبادل السلع والتجارة مع الخارج من دون تمييز هو "قانونٌ طبيعي". فالتمييز ضد أُمّة ما هو إظهارٌ للعدائية تجاهها. ومثل هذا التمييز، على سبيل المثال، الذي مارسه الأثينيون في موانئهم وأسواقهم ضد "الميغاريين" كان سبباً للحرب (*Elements of Law*, 87). وإحدى مضايقات "حرب الكُلّ ضد الكُلّ" هي عجزنا عن التمتُّع بسلعٍ مستوردة من الخارج. ويرى هوبس أنّ ما من دولة

مكتفية ذاتياً في السلع التي تحتاجها، فيما تُنتج كلّ منها بعض الأشياء أكثر ممّا تستهلكها. ويُسهِّل الفائض استيراد السلع الأجنبية (Leviathan, 295). إلاَّ أنّ الحاكم ليس هو الجهة الأكثر تهيُّؤاً لتنظيم مثل هذه التجارة. ويؤكّد هوبس أنّ "في أيّ كيانٍ سياسي، ولأفضل تنظيم للتجارة الخارجية، فإنّ خير ممثل هو تجمُّع لكلّ الأعضاء؛ أيّ أنَّ كلّ مَنْ يُجازِف بماله، يمكن أنْ يشارك في جميع مداولات، وقرارات الهيئة، إذا أراد ذلك بنفسه" (Leviathan, 281). بيدَ أنّ الحاكم يملك، على أساس المصلحة الوطنية، الصلاحية لتحديد الأمكنة التي يتعيّن القيام بالتجارة معها، وأيّ نوعٍ من السلع وجبَ استيراده وتصديره. والهدف من وراء هذا التدخُّل هو منع التجّار من المتاجرة بسلعٍ، على غرار المواد السامة، التي قد تكون ممتعة لكنّها مُضرّة (Leviathan, 299)، وبالتالي تغدو مؤذية للأُمّة.

وقد كان الفيلسوف كنْت أول مَنْ أدرك بقوة إمكانيات التجارة في الدفع نحو التقدُّم في العلاقات الدولية. واعتقد أنّ الرُّوح التجارية لا تتوافق مع الحرب[52] والتطوُّر التدريجي للتجارة وانتشارها قد يُقلصان من احتمال الحرب. وبدا واضحاً أنّ هوبس اعتقد بأنّ الرغبة في حياةٍ أكثر رغداً، تتضمّن التمتُّع بسلعٍ أجنبية، يُمثِّل حافزاً للنأي عن الحروب غير الضرورية. وأفضل تجارة خارجية تسهيلاً هي بين الدول التي أبرمَتْ اتفاقيات ذات منفعة مشتركة، سواء للربح أو للأمن المشترك (Leviathan, 286). إنّ العلاقات السِلميّة بين الأمم تُغني الوضع الداخلي للدول.

وأكّد هيدلي بول أنّ "مفهوم التقدُّم هو بالطبع غائبٌ كلّياً من تفسير هوبس لحالة الفِطرة الطبيعية الدولية، الذي يتناول سلوك الدول من ناحية المبادئ الثابتة وغير المتبدِّلة"[53]. وتفسيري الشخصي لمفهوم هوبس في المجال الدولي، ونصيحته للسُّلطات أو

الحُكّام حول أفضل السُبُل للقيام بعلاقاتهم، مقرون باعتقاده أنّ التجارة تُسهِم في توقنا إلى رغد العيش، الذي تُنغِّصُه الحروب، إنّما يُدلِّل على أنّ هوبس رأى أنّ التقدُّم ممكن ومنشودٌ على حدٍ سواء في الشؤون الدولية، طالما بقي الحاكم مهتدياً بفِطنته العمليّة وقوانين الشرف (*Leviathan*, 188). والتقدُّم لا يعني بالطبع تحسُّناً دائماً ومتواصلاً بزخم. فلربّما تمرّ فترات يحل فيها الركود، كما يمكن المجتمع بحد ذاته أن يقع في هاوية الحرب الأهلية. إلا أنّ حالات الركود هذه يمكن تفاديها، وعلى المدى الطويل تتحسَّن العلاقات بين الدول، خصوصاً لأنّها غير خاضعة إلى "المبادئ الثابتة وغير المتبدِّلة". ويتمثَّل التزام الحاكم في تأمين السلامة لشعبه "ولا تعني السلامة هنا مجرّد المحافظة بل أيضاً تأمين جميع كفايات الحياة" (*Leviathan*, 376). وتُسهِم التجارة الخارجية بالطبع في تأمين هذه الكفايات. والفكر البشري، أو ذلك الذي يشتهيه ويُبجّله، هو مِطواعٌ جداً. وعلى الحاكم في هذا المجال أن يُعلِّم شعبه الطرق المناسبة للتفكير بغية الحد من الفوضى الخارجية والداخلية[54]، وكلاهما يُضعِف قدرة الحاكم على الإيفاء بالتزامه الحفاظ على سلامة شعبه. ومن بين الأشياء التي تُسهِم في الفوضى الداخلية، ويتعيّن بالتالي تجنُّبها، يُسلّط هوبس الضوء على سياسة التوسُّع الإمبريالية، التي تتجاوز نطاق الدولة، وغزو مناطقٍ تبقى غير متحدّة لتُشكِّل عبئاً يُستحسن التخلّي عنه بدلاً من الاحتفاظ به (*Leviathan*, 375).

وإذا كانت الدول في حالة تتماثل مع حالة الفِطرة الطبيعية، فكيف يتسنّى لعلاقاتها التقدُّم أو التحسُّن؟ ويُخبرنا هوبس أنّ "قانون الأمم" لا يعدو كونه قانونَ الطبيعة (*Leviathan*, 394). ويمكن الخوف والرغبة في رغد العيش، إلى جانب إملاءات المنطق العقلي، أن تُحدِث، كما يُفترض، تعديلات تُماثل تلك التي تحدث في

تحويل حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة البحتة إلى شكلها المعدّل. وبعبارة أخرى، لا تُشبه حالة الدول "حربَ الكُلّ ضد الكُلّ"، بل تُماثِل حالة الفِطرة الطبيعية الفَرَضِيّة المعدّلة والحالة التاريخية السابقة للتمدُّن.

ولا بُدّ من طرح السؤال حول ما إذا كان ذلك يُدلِّل على توسُّع في منطق الدولة القوية المهيمنة "لوياثان" ليشمل استحداث دولة عالمية[55]. وقد طُرِح هذا السؤال في مناسبات عديدة وأُجيبَ عنه بالافتراض أنّ المنطق لا ينطبق على الدول لأنّ الأخيرة ليست فعلياً كالبشر[56]. وأقصدُ أنّ الدول ليست كالأفراد، بل أشبه بالجماعات غير الاجتماعية في حالة الفِطرة الطبيعية المعدّلة (وهنا الحالة التاريخية السابقة للتمدُّن) التي يعتقد هوبس أنّ منطق تأسيس الدولة ينطبق عليها. إذاً، يمكن، من حيث الجوهر، تطبيق المنطق على الدول. لكن يبدو أنّ هوبس لم يعتقد بإمكانية تأسيس مجتمع أُممي عالمي. فالحافز في حالة الفِطرة الطبيعية لتأسيس دولة هو من أجل السلام الداخلي والأمن بمواجهة الأعداء الخارجيين. وما أن تبلغ الدولة حجماً محدّداً وتتمتّع بدرجة من القوة، يكون السلام والأمن قد تحققا، وعلى الرغم من احتمال أن تكون العلاقات بين الدول عدوانية، فإنّ الحياة، في ظل وجود دولة، هي أكثر هناءً من حياة أولئك الأفراد المُطلَقي الحرّية في حالة الفِطرة الطبيعية، أو المُنتمين إلى مجموعةٍ في زمنٍ سابق للتمدُّن. ذلك أنّ السُّلطة الحاكمة أو الحاكم يوفر أمناً داخلياً وخارجياً كافياً ما يسمح للصناعة والحِرف بالازدهار. ويمكن عدداً من الدول أن يتّحد لأغراض الأمن ويُقدِّم فروض الولاء إلى سُلطة عليا، لكنّ ذلك يُشكّل دولة أكبر حجماً لا تحالفَ سِلميّاً بين دول. فمن المعقول بحسب منطق هوبس نشوء دولة عظمى، لكن ما أن تنشأ تلك الدولة حتى تفتقد إلى التهديد

الخارجي الذي من أجله جرى تأسيس هذه القوة العظمى (اللوياثان) الجديدة لحماية كلّ عضو مُنضوٍ تحت لوائها. وفي ظل غياب التهديد الخارجي، هل تبدأ العلاقات داخل الدولة العظمى بالتدهور؟ من المعقول أيضاً، على أساس الغزو، الصالح للسُّلطة أو الحاكم كشأن التأسيس، انبثاق دولة عالمية من خلال التوسُّع الإمبريالي. ويرفض هوبس في الواقع كلا الاحتمالين على أُسس عمليّة.

ومن ناحية التزام الحاكم حماية رعاياه بعضهم من بعض ومن الأعداء الخارجيين، فإنّ إمكانية تنفيذ هذا الالتزام بنجاح يصبح أقل احتمالاً مع تنامي حجم نطاق السُّلطة. ويبدو أنّ ثمة حجماً أقصى يصبح معه احتمال انعدام الأمن أكبر. فإذا أُجبِرَت الدولة، كشأن الفرد، على تحصيل مزيدٍ من القوة بغية الحفاظ على ما لديها بالفعل، فإنّ احتمال تجاوز الحد الآمن يغدو حقيقياً. ومهما يكن من أمر، آمن هوبس بالتقدُّم في العلاقات بين الدول - فالابتعاد من النهب والقرصنة، على سبيل المثال، شكَّل تحسُّناً - لكن كما هو الحال في العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات، هناك دائماً خطر التقهقر إلى حالةٍ من العدائية. فمن دون سُلطة مشتركة، تكون الدولُ بالطبع أكثر عُرضة للانزلاق إلى حالة حرب، كما تُظهِر التجارب، مقارنة باحتمال تقهقر دولة ذات سُلطة عليا أو حاكمٍ على رأسها إلى حالة حربٍ أهلية.

ومن الواضح أنّ الاتفاقيات والمعاهدات، وعلى الأخص تلك التي تُنظِّم التجارة، تُلطِّف تداعيات حالة الفِطرة الطبيعية الدولية، لكن هل يمكن، من وجهة نظر هوبس أن ترتقي إلى منزلة القانون الدولي؟ يبدو أنّ الإجابة سلبية. فالعقاب، بالنسبة إلى هوبس، هو لازمة أو نتيجة منطقية للقانون، ويعتمد على سُلطة الحاكم. فالقانون من دون عقاب هو وَهْم. وفضلاً عن ذلك يجب أن يكون العقاب

شديداً بما يكفي لردع الجرائم. والأمن لا يُحرَز بالتوافق على تأسيس دولة بقدر ما يتحقق من خلال العقوبات التي يفرضها الحاكم المُخوَّل بالسُّلطة(57).

وباختصار، لا يعتقد هوبس أنّ هناك أيّ "قانون أعلى" تضعه قوة خارج الإرادة البشرية. والعدل والجور هما عاقبتان لتأسيس سُلطة عليا تُحدِّد ما هو عادل وتُنفِّذه. وكما رأينا طغى على فكر مكيافيلي التوتُّر بين ما هو صائب من الناحية الأخلاقية وما ينعكس على الحاكم منفعة في فعله. إلا أنّ هذا التوتُّر يُحلّ لدى هوبس، وتتوازى الأخلاقية مع المنفعية. أمّا القانون فيتوازى مع إرادة الحاكم أو السُّلطة الحاكمة، ولا يُثار أيّ سؤال حول إنصافه. فنحن لا نسأل إن كان القانون مُنصِفاً أم لا، بل مَنْ وضعه. ويكفيه أنّه قد سُنَّ رسمياً من قِبَل سُلطة حاكمة مشروعة، حتى ولو كانت تلك السُّلطة مجرّد سُلطة أمر واقع (*de facto*). في المجال الدولي، وفي ظل غياب أيّ سُلطة عليا، لا يكون ثمة عدل أو جور، بل مبادئ تتعلّق بالأفعال المشرِّفة والأخرى المُخزِية التي تصلح لتقييد أفعال القسوة المفرطة أو التهوُّر. وإضافة إلى ذلك، تصلح مجموعة كاملة من اعتبارات الطبيعة التعقُّلية لجعل العلاقات الدولية أكثر تحضُّراً من العلاقات بين الأفراد في حالة الفِطرة الطبيعية المتّسِمة بصفة "حرب الكُلّ ضد الكُلّ".

الهوامش

أخصُّ بامتناني المشاركين في الندوة المتمحورة حول هوبس، في "جامعة نيو ساوث وايلز" العام 1988، لتمحيصهم تفاصيل نقاشي. فمن دون التقليل من شأن إسهامات الآخرين أودُّ أنْ أخصّ بالذكر ثلاثة منهم، س. أ. ج. كوادي، وكارول بايتمان، وج. غ. أ. بوكوك، الذين ألهموني القيام ببعض التعديلات. كما أُدين بالشكر إلى القرّاء الذين تقدّموا باقتراحات للتحسين لا تُقدّر بثمن، وللمشاركين في الحلقة الدراسية "تاريخ الأفكار"، في "الجامعة الأسترالية الوطنية" وأعضاء "قسم الفلسفة" في "جامعة ترنت" الكندية الذين علّقوا على نسخات من هذا الفصل.

(1) F. Melian Stawell, *The Growth of International Thought* (London: Thorton Butterworth, 1929).

(2) انــظــر مــثــالاً عــلى ذلــك: John H. Herz, *Political Realism and Political Idealism: A Study in Theories and Realities* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1951), pp. 24-5; Graham Evans, "Some Problems with a History of Thought in International Relations," *British Journal of International Studies*, vol. 4 (1974), p. 720; Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Book, 1977), pp. 5-12; F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.; London: Sage, 1977), pp. 37-40; Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 15-66, and Martin Wight, "An Anatomy of International Thought," *Review of International Studies*, vol. 13 (1987), pp. 222-223,

للاطلاع على نقاش حول تصنيف مارتن وايت للفكر الدولي حول "الواقعيين"، و"العقلانيين"، و"الثوريين"، انظر: Hedley Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," *British Journal of International Studies*, vol. 2 (1976), pp. 101-116.

(3) يشير مارتن وايت إلى هذا التقليد باسم "المكيافيلية"، في مقابل التقليدين "الـغـروتـيوسـيّ"، "والـكـنـتـيّ". انـظـر: Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," p. 104,

ويُفضّل بول اعتماد هوبس مثالاً لهذا التقليد. انظر: Hedley Bull, "Society and Anarchy in International Relations," in: H. Butterfield and M. Wight, eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), pp. 35-50, and Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London: Macmillan, 1984), pp. 24-27 and pp. 46-51,

انـظـر أيـضـاً: Donald W. Hanson, "Thomas Hobbes's "Highway to Peace,"" *International Organization*, vol. 38 (1984), p. 331,

ويقول هانسون: "هناك، في أيّ قضية، "تقليد هوبسي" مُدرَك في دراسة العلاقات الدولية، سواء كانت مُخلصة لهوبس أم لا...".

(4) انــظــر عــلى ســبــيــل المثــال: Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," p. 104, and Evans "Some Problems with a History of Thought," p. 720

(5) «حالة البشر في هذه الحرّية الطبيعية هي حالة الحرب. إذ إنّ الحرب لا تعدو كونها

الوقت الذي تُعلَن فيه إرادة أو نيّة القوى المتصارعة إمّا بالكلام أو بالأفعال؛ والوقت الذي لا تسود فيه الحرب يكون سِلماً" (Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by M. M. Goldsmith, 2nd ed. (New York: Barnes and Noble, 1969), p. 73,

"فما الحرب إلا ذلك الوقت الذي تُعلَن فيه تماماً إرادة التواجه بالقوة، إمّا بالكلمات أو بالأفعال؟ والوقت المتبقّي يُدعى سِلماً" (Thomas Hobbes, *The Citizen* in *Man and Citizen*, ed. by Bernard Gert (London: Harvester, 1978), p. 118,

"إذاً، لا تتمثّل طبيعة الحرب في القتال الفعلي، بل في الترتيبات المُفضية إلى الحرب، في خلال الوقت كله حيث لا ضمان لعكسها. وكلّ وقتٍ متبقٍ هو سِلم" Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civill,* ed. by C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1981), p. 186.

(6) "قبل أن يكون لاسميّ العدل والجور أيّ مكان لا بُدّ أن يكون ثمة قوة قهرية" (*Leviathan*, p. 202). انظر "فقبل وضع الأعراف والقوانين، لم يكن العدل ولا الظلم، ولا الصالح العام أو الشر العام من الأمور الطبيعية بين البشر كشأنها بين الوحوش" (Thomas Hobbes, "*On Man* [De homine]," trans. by Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig and Bernard Gert in: *The Citizen in Man and Citizen*, p. 43.

(7) Hobbes, *The Citizen* in *Man and Citizen*, pp. 260-261.

(8) Thomas Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. by Joseph Cropsey (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1971), p. 57.

(9) انظر: Deborah Baumgold, *Hobbes's Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 78.

(10) W. H. Greenleaf, "Hobbes: The Problem of Interpretation," in: Maurice Cranston and Richard Peters, eds., *Hobbes and Rousseau* (New York: Doubleday Anchor, 1972).

(11) Quentin Skinner, "Hobbes," *Leviathan*, *Historical Journal*, vol. 7 (1964), p. 321.

(12) المصدر نفسه، ص 321.

(13) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

(14) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, ed. by T. Fuller (Indianapolis: Liberty, 1991), p. 278.

(15) المصدر نفسه، ص 280.

(16) أوجزَ جوزيف فرانكل ببراعة علاقة الواقعيين بهوبس. ويقول: "لا فرق يُذكر ما إذا كانت نظرية سياسة القوة تتصوّر شهوة أساسية للسُّلطة *animus dominandi*، أو تعتبر تلك اشتقاقاً من الحالة الفوضوية للعلاقات الدولية. وفي كلتا الحالتين، يميل العقلانيون إلى المماثلة بين النظام الدولي وحالة الفِطرة الطبيعية لدى هوبس من حيث كون الوحدات - الدول والأفراد على التوالي - مهدّدة في بقائها وبالتالي تنشد الأمن، الذي تُشكِّل القوة الأساس الأوّلي له"، Joseph Frankel, *National Interest* (London: Macmillan, 1970), pp. 49-50.

(17) Hedley Bull, "Hobbes and the International Anarchy," *Social Research*, vol. 48 (1981), p. 721,

قارن المصدر السابق ص 725 و727 من هذا الفصل؛ Bull: "Society and Anarchy in International Relations," p. 38 and p. 45, and *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, p. 46 and p. 49,

انظر أيضاً: Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1966), p.118; David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969), p. 207, and Stanley Hoffman, *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (New York: Syracuse University Press, 1981), p. 36.

(18) Bull, "Hobbes and the International Anarchy," p. 721.

(19) Beitz, *Political Theory and International Relations*, p. 36,

قـارن بـ: Bull, "Hobbes and the International Anarchy," pp. 733-734; Bull, *The Anarchical Society*, p. 46; Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 119, and Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p. 207.

(20) المصدر نفسه، ص 207.

(21) Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 119, and Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 46.

(22) المصدر نفسه، ص 50،

انظر أيضاً: Beitz, *Political Theory and International Relations*, 40.

(23) Gauthier, *The Logic of Leviathan*, pp. 207-208.

(24) Beitz, *Political Theory and International Relations*, p. 41,

انظر أيضاً: Bull, "Hobbes and the International Anarchy," p. 733,

لكن يمكن القول أنّ غوتييه في دفاعه، حينما كتب عن معدّل انتشار الأسلحة الذي كان جلياً في خلال خمسينات وستينات القرن الماضي، لم يُظهر أيّ إشارة على المطالبة بإلغائها. وبدا للكثيرين أنّ مزيداً من الدول قد تحصل قريباً على قدرة إحداث ضررٍ فادح لبعضها بعضاً بواسطة ضربات نووية. وهو ما أطلق عليه روبرت ماكنامارا (Robert McNamara) الردع

المحدود، وكان بالتالي ثمة أُسس لغوتييه للاستنتاج أنّه مع الانتشار المحتمل للردع المحدود، ربّما تظهر حالة تُشبه توازناً في نقاط الضعف. وأُدين بهذا التصنيف إلى مايكل و. دويل.

(25) Mark A. Heller, "The Use and Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations," *Polity*, vol. 13 (1980), pp. 27-28 and p. 31.

(26) Heller, "The Use and Abuse of Hobbes," p. 32.

(27) انظر مثالاً على ذلك: Bull: "Society and Anarchy in International Relations," p. 45; *The Anarchical Society*, p. 49, and "Hobbes and the International Anarchy," p. 727; Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p. 207, and Beitz, *Political Theory and International Relations*, p. 37,

يُخفِّف هوبس من هذا التشبيه بالقول إنّه نظراً إلى كون القوى السيادية تتحكّم بـ "صناعة رعاياها، فلا ينشأ عنها ذلك البؤس الذي يترافق مع حرّية بعض البشر" (*Leviathan*, 188).

(28) Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Blackwell, 1975), p. 54,

المقالة التي اقتبست منها كانت في الأساس مقدّمة لنسخة بلاكويل (Blackwell) للعام 1946 من *Leviathan*.

(29) William Molesworth, ed., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (London: John Bohn, 1841), v. 89,

للاطلاع على النقاش الدائر في هذا الخصوص في القرنين السادس عشر والسابع عشر، انظر: W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics* (Oxford: Oxford University Press for the University of Hull, 1964).

(30) Murray Forsyth, "Thomas Hobbes and the External Relations of States," *British Journal of International Studies*, vol. 5 (1979), pp. 196-209.

(31) Hanson, "Thomas Hobbes's "Highway to Peace," pp. 329-354.

(32) Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 17.

(33) انظر: Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 64-65, pp. 74-75, pp. 79-80 and pp. 108-110; R. Schlatter, "Thomas Hobbes and Thucydides," *Journal of the History of Ideas*, vol. 6 (1945); Walzer, *Just and Unjust Wars*, pp. 4-13; Peter R. Pouncey, *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism* (New York: Columbia University Press, 1980), appendix, "Human Nature in Hobbes," pp. 151-86; G. Klosko and D. Rice, "Thucydides and Hobbes's State of Nature," *History of Political Thought*, vol. 6 (1985); Terence Ball, """Hobbes" Linguistic Turn," *Polity*, vol. 17 (1985); C. W. Brown, "Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy," *History of Political Thought*, vol. 8 (1987); C. W.

Brown, "Thucydides, Hobbes, and the Linear Causal Perspective," *History of Political Thought*, vol. 10 (1989),

انظر أيضاً: Thomas Hobbes, "Of the Life and History of Thucydides," in: *The English Works*, vol. viii, pp. xiii-xxxii,

في سيرته الذاتية، يعتبر هوبس أنّ ثيوسيديدس هو الكاتب الوحيد الذي ترك لديه ارتياحاً كبيراً Thomas Hobbes, "The Life of Mr Thomas Hobbes of Malmesbury" (Exeter: The Rota, 1979), p. 4

(34) Thucydides, "*History of the Peloponnesian War*," trans. by Thomas Hobbes in: *The English Works*, vol. viii, p. 1, 22

استخدم ترجمة هوبس من أجل تأكيد العلاقة بين هذين المُفكِّرين.

(35) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1. 76.

(36) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1. 75-76.

(37) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 6. 18.

(38) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 2. 63.

(39) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1. 23.

(40) يقول هوبس "لا أفهم المنطق السليم في حالة الفِطرة الطبيعية للبشر بكونه مَلَكة معصومة من الخطأ، بل فعل تحليلٍ عقلي، أيّ استنتاجٍ منطقي فعلي ومميِّز لدى كلّ إنسان لأفعاله، والتي ترتدّ إمّا ضرراً أو منفعة على جيرانه" (*Man and Citizen*, 123).

(41) قارن بـ "العقل إذاً يُملي على كلّ إنسان لصالحه، أنْ يسعى وراء السِلم والأمل بجدوه لإحرازه، وتقوية نفسه بكلّ مساعدة ممكنة للدفاع عن نفسه ضد أولئك الذين يتعذّر إحراز السلام معهم؛ والقيام بكلّ ما هو ضروري للوصول إلى السلام" (*Elements of Law*, 74.) "إلا أنّ قانون الطبيعة الأول والأساسي هو السعي وراء السلام، أينما وُجِد؛ والتحسُّب للحرب إذا فُقِد" (*Man and Citizen*, 123).

(42) قارن بـ "لا يمكن تصوُّر أيّ شيء آخر في هذا الخصوص، سوى أن يتحسّب الإنسان لهذا المصير وطلب المساعدة" (*Man and Citizen*, 167).

(43) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1. 76,

وهذا لا يعني أنّ ثيوسيديدس يوافق بالضرورة على وجهات النظر التي كان يُوردها.

(44) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 5. 105, قارن مع "كما نعرف عن البشر تماماً إنّهم، بالضرورة الطبيعية، متى كانوا أقوياء يسودون" Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 5. 104, n. 1.

(45) قارن بـ "لكن يمكن الغازي أن يُهيمن بحَقّ على مَنْ غزاه، والقوي على مَنْ هو أضعف منه ما لم يختر الموت على الإذعان" (*Man and Citizen*, 119).

(46) "إنّ زيادة العديد برَجُلٍ أو اثنين لدى أيٍّ من الجانبين يُمثِّل تشجعياً كافياً للهجوم" Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, p. 101.

(47) Robert Filmer, "*Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr. Hobs Leviathan*," repr. in: *Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. by Peter Laslett (Oxford: Basil Blackwell, 1949), p. 239.

(48) قارن بـ "يبدو من خلال ذلك أنّ أُسرة عظيمة إذ لم تكن جزءاً من دولة، هي بحد ذاتها، وفقاً لحقوق السيادة، عائلة مَلَكية صغيرة، سواء كانت هذه الأُسرة تتألّف من رجل وأولاده، أو رجل وخُدّامه، أو رجل وأولاده وخُدّامه معاً حيث يكون الأب أو السيد هو السائد..." (*Leviathan*, 257).

(49) Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1. 2.

(50) أقترحُ بمصطلح "تاريخي" الماضي المسجَّل كما عرفه هوبس.

(51) "أن يكون بحد ذاته حَكَماً للضرورة"، قارن بـ: (Hobbes, *A Dialogue*, 64, *Leviathan*, 234-235 and 360).

(52) انظر: Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), pp. 15-16; Wight, "An Anatomy of International Thought," p. 224, and Immanuel Kant, *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke*, ed. by M. G. Forsyth, H. M. A, Keens-Soper and P. Savigear (London: George, Allen and Unwin, 1970), p. 181, p. 188 and p. 220,

يقول "كنت": "في ما يتصل بحياة المزارعين، اكتُشِف الملحُ والحديد اللذان ربّما شكّلا السلعتين الأُوليين المطلوبتين في كلّ مكان، وقد دخلتا ضمن التبادلات التجارية بين مختلف الشعوب. ومن خلال هذا التبادل ربّما دخلت تلك الشعوب للمرّة الأولى في علاقة سِلميّة بين بعضها بعضاً، في تفاهم متبادل وتواصل اجتماعي وتعامل سِلميّ" (المصدر المذكور، ص 220). وهذا لا يعني أنّ كنت اعتبر العلاقات التجارية ضرورية وسبباً كافياً للسلام الدولي. انظر: Michael W. Doyle, "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review*, vol. 80 (1986), pp. 1151-1169,

ولا بُدّ من التأكيد أنّ كلاً من هيوم وآدم سميث يُدرك أهمية التجارة في هذا الخصوص.

(53) Bull, "Hobbes and the International Anarchy," p. 730.

(54) انظر: Hanson, "Thomas Hobbes's "Highway to Peace,"' pp. 347-352,

يؤكّد هوبس أنّ عقول عامة الشعب هي "كورقة بيضاء تماماً، مهيَّأة لتلقّي ما تطبعه عليها السُّلطة السياسية" (*Leviathan*, 379). وهوبس واضحٌ جداً إزاء إمكانية التقدُّم في الشؤون الداخلية، ويقول: "إذاً، بعد فترة طويلة من بدء البشر بتأسيس دول، مشوبة بالخلل وميّالة إلى الوقوع في الفوضى والاضطراب، ظهرت "مبادئ العقل" نتيجة تفكُّر عميق لجعل دستورها قابلاً للبقاء (ما خلا بفعل عنف خارجي)" (*Leviathan*, 378). وصحيح أنّه لم يُظهر الدرجة ذاتها من التفاؤل حيال التقدُّم في العلاقات الدولية، لكن يبدو واضحاً ممّا قاله إنّ الحُكّام سيتعلّمون التصرُّف بطرقٍ تُسهم في حصول تحسينات كبيرة في العلاقات الدولية.

حتى إنّ كنت أعتقد أنّ فترات الركود تحدث، لكن في نهاية المطاف يُحرَز التقدُّم.

(55) تـمّ الـتـطـرُّق إلى هـذا الـسـؤال مـن قِـبَـل: Timo Airaksinen and Martin A. Bertman, eds., *Hobbes: War Among Nations* (Aldershot: Avebury, 1989).

(56) انظر: Heller, "The Use and Abuse of Hobbes," pp. 21-32.

(57) للاطلاع على نقاشٍ وافٍ حول أفكار هوبس عن القانون، انظر: Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, pp. 108-113.

القسم الثاني

النظام الأخلاقي العالمي

8

أولوية القانون والأخلاقية:
الإغريق والرواقيون

يشير مذهبا "المجتمعانية" و"الأمميّة" اللذان اقترحهما كريس براون، واللذان ناقشناهما في "الفصل 1" عند تطبيقهما على التاريخ القديم، إلى إنقطاع أو هوّة بين الإغريق وتأكيدهم على "دولة المدينة"، وتكامل حياة المرء كمواطن، والمفهوم الرواقي (Stoic) والروماني حول "كون الإنسانية" (cosmos of humanity) الذي ننتمي إليه كمُواطني العالم. أمّا مُصطلَحي "النظام الأخلاقي العالمي" فيُصوِّر على نحو أفضل التواصل الذي سيجري استبيانه وتمييزه بين الحقبتين الإغريقية والرومانية. وكان هناك العديد من الإغريق الذين لم يجدوا تعارضاً بين العيش كمُواطن ضمن "دولة المدينة" محدودة في الحجم طبيعياً، والخضوع في الوقت ذاته لـ "قانون أخلاقي عالمي" (Universal Moral Law). وما هو مهم في سياق الأسئلة التي يُثيرها هذا المذهب ليس إن كان المرءُ مواطناً في "دولة المدينة" أو دولة، بل من أيّ مصدرٍ تمّ استقاء القانون الأخلاقي. وفي هذا الإطار، فإنّ القانون الذي هو متّبعٌ لا موضوع، ومكتشفٌ لا مَسْنون، يشِي بفكرة نظام أخلاقي سابق الوجود لا يعتمد على الدولة، ولا تخضع أُسسه وقواعده للتغيير بالإرادة الاعتباطية للبشر.

وفي التمييز بين الطبيعة والعُرف، اعتبر العديد من المُفكِّرين الإغريق الأخلاق نِتاجاً للعُرف. وتتصوّر نظريات "العقد الاجتماعي" (social contract) المُفترَض لدى أنتيفون، وهيبياس، وكاليكليس، وديموقريطس، وبروتاغوراس، وثراسيماخوس، وغلاكون (Glaucon) وجودَ أخلاقية هي نتاج المصلحة الذاتية. وفي بعض الحالات، تُعتبر الأخلاقية معارضة للطبيعة، وبالتالي غير طبيعية، في حين تُعَدّ في حالات أخرى متماثلة مع الطبيعة بما يُسهِّل إمكانيات البشر ويُقيِّد الميول المدمّرة لدى مُعَظِّمي المنفعة الشخصية. وما تتشارك به هو أنّ الأخلاقية هي اختراع بشري ربّما نشأ لخدمة مصالح الأفراد التي تُهدِّدها سلوكيات الآخرين غير المُقَيَّدة. والأخلاقية في هذا الخصوص هي ضمن المجتمع ولا تمتد ما وراء حدود الدولة، ما لم يكن مثل هذا الامتداد يخدم مصلحة، وأخلاقية كهذه هي "تخصُّصية"، لكن يمكن توسيعها لتشمل العالم بأكمله من خلال سياسة إمبريالية، أو توسيعها عبر اقتداءٍ أو اتفاقية تُقام على أساس مصلحة ذاتية عقلانية. في المقابل، يمكن رفض الأخلاقية التقليدية لصالح أخلاقيات طبيعانية عالمية، تسود على القواعد الأخلاقية التخصُّصية.

الميول الطبيعانية لدى العديد من أتباع المذهب الأخلاقي التقليدي (moral conventionalists) قد قادتهم إلى التشكيك في الولاءات الأوّلية لـ "دولة المدينة"، وافتراض وجود مساواة طبيعية تُبدِّد التراتبيات الاجتماعية التقليدية داخل الدول وفي ما بينها. وشكّل التمييز الاجتماعي وتقسيم العالم إلى إغريق وبرابرة فعلين غير طبيعيين. وثمة دلائل على هذه العالمية الطبيعانية لدى ديموقريطس وهيبياس[1]، إلا أنّها أكثر تبدّياً لدى أنتيفون. فقد اعتقد الأخير، كما رأينا في "الفصل 3"، أنّ البشرية متحدّة في الطبيعة، ومتساوية

طبيعياً، وخاضعة لقوانين الطبيعة. إلا أنّ "قوانين الطبيعة" تفرض أخلاقيات مختلفة تماماً عن الأخلاقية التقليدية وتُملي مسارات فعلٍ تتمحور كلّياً حول المصلحة الذاتية، ولو كان ذلك مُضرّاً لأقصى حد بمصالح الآخرين، وتُجيز، انطلاقاً من موقع المساواة الطبيعية، تفاوتاً أو عدمَ تكافؤ يستند إلى العلاقات الطبيعية للهيمنة والامتثال.

وتلك الأمور هي التي اشتكى منها الأثينيون في "نواميس" أفلاطون حينما اعتبروا أنّ معلِّمي مثل وجهات النظر هذه "يُعلنون فعلاً أنّ ما هو جديرٌ بالثناء في الحقيقة والطبيعة هو شيء، والجدير بالثناء تقليدياً هو شيء آخر... وبالتالي يكون الاختلاف مستحدثاً من قِبَل أولئك الذين يسعون، بناءً على مثل هذه الأُسس، إلى اجتذاب البشر نحو حياة "صالحة في الحقيقة والطبيعة"، أيّ حياة الهيمنة الفعلية على الآخرين، لا في التواصُل التقليدي معهم[2].

وفكرة مواطنية الدولة، أو تكامل حياة المرء في "دولة المدينة"، لا تعتمد على أخلاقية تخصُّصيّة، ولا تتعارض مع فكرة "نظام أخلاقي عالمي" يخضع له جميع المواطنين في كلّ "دول المدن". ولم يسع كلّ من أفلاطون وأرسطو تصوُّر اتحاد أرقى في ما يتعدّى "المدينة ـ الدولة"، إلا أنّهما تبنّيا فكرة "أخلاقية عالمية". وعلى نحو مماثل، لم يرَ العديد من الرواقيين أيّ تعارض بين محبّة وطن الأجداد وفي الوقت ذاته الإقرار بإنسانيّتنا المشتركة وانتمائنا إلى مجتمع أخلاقي على مستوى العالم. ولا تُشير "الأمميّة" بالضرورة إلى أمميّة مؤسَّسية، ولا تُقيِّد "المجتمعانية" أخلاقية مشتركة بحدود أُمّة دولة.

الإغريق

شاهدنا بالفعل كم كانت الحياة الدينية قوية في بلاد الإغريق، وكيف كان يتعذّر التمييز بوضوح بين الدين والمواطنية وواجباتها

والتزاماتها. وكانت القوانين على نحو مماثل تُشرَّب بمحتوى ديني وغالباً ما كانت تُعتبر تطبيقاً للدين على حياة مدنيّة أو اجتماعية. وكثيراً ما كان يُشار إليها بكونها قوانين مقدّسة ومُنزَلة. وشكّلت مخالفة القانون بالتالي إهانة للآلهة، الذين إذا غضبوا لسببٍ ما وجبَ إرضاؤهم لأنّهم مصدر القوانين. واعتقد الإسبارطيون، على سبيل المثال، أنّ المُشرِّع الكبير لايكورغوس قد أفصح تماماً في الدستور الذي وضعه عن إرادة الواهب الحقيقي للقوانين، ألا وهو "أبولو"[3] (Apollo). وهناك بالطبع حالات مماثلة في حضارات أخرى. فالنبي موسى نقل كلمة الرَبّ إلى قومه، فيما نقل الملك نوما كلمة الإلهة "إيغيريا" (Egeria) إلى شعبه.

والقيمة الوجدانية التي عبَّر عنها الأدب الإغريقي وفلسفتي أفلاطون وأرسطو تدحض ادّعاء السفسطائيين (Sophists) بأنّ الأخلاقية هي وَهْمٌ، ولا تعدو كونها استجابة براغماتية للمشقّات العمليّة للتعاون المشترك. وينشد الكورس في مسرحية "الملك أوديب" (*Oedipus the King*) لسوفوكليس متحدّثاً عن قانون مستقل عن الإرادة البشرية:

إذ هناك قوانين توجَّها الملأ الأعلى؛

لقد وضعتها السماء،

كان أولمبوس والدها،

ولا يد لأيّ بشرٍ فانٍ في ولادتها[4] .

في مسرحية أخرى لسوفوكليس، عمدت أنتيغوني، في تحدٍ لمرسوم من الحاكم كليون، إلى دفن شقيقها على أساس أنّها تُطيع إملاءات قانون أرفع يتجاوز القانون البشري[5] . وأراد أفلاطون الإثبات أنّ هناك نطاقاً أو فلكاً خارج عالم الشهادة الزائل. وعالم

"الصيرورة" (Becoming) المتغيِّر وغير المستقر يتعارض مع عالم "الكينونة" (Being)، وهو عالم حقائق مطلَقة أو كلّيات حيث هناك مُثُلٌ أزلية لا متغيِّرة تمتثل للقانون العقلاني للكون. والقانون أو العدل يُكتشَف ولا يُصطنَع. ومن شأن فهم هذا القانون العقلاني أنْ يُمكِّننا من التغلُّب على متغيِّريّة وعدم يقينيّة عالم "الصيرورة". ويستعين أرسطو بكتابه **في البلاغة** أو **الخطابة** (*Rhetoric*) بسوفوكليس ليُوضح تمييزه بين القوانين "المتخصِّصة" (*specific*) والأخرى "العامة" (*common*): "'المتخصِّصة' هي ما حدّده كلّ شعب بالاستناد إلى نفسه، و'العامة' هي ما يستند إلى الطبيعة؛ إذ هناك في الطبيعة مبدأ عام للعدل والجور تستشعر به جميع الشعوب بالطريقة ذاتها، حتى ولو لم يكن ثمة رابط أو تواصُل في ما بينهم..."[(6)].

ولم تكن فكرة "القانون الأخلاقي العام" في فكر أفلاطون وأرسطو متعارضة مع وجهتيّ نظرهما القائلتين بأنّ "دولة المدينة" كانت اتحاداً طبيعياً سمح بازدهار إمكانيات البشر. وفيما اعتبر المُفكِّرون الذين عرضنا لهم في تقليد "الواقعية التجريبية" المجتمعَ بكونه مجرّد مجموعة من الأفراد، فإنّ أفلاطون وأرسطو نظرا إلى الدولة، أو "دولة المدينة"، بصفتها كائناً حَيّاً. وكانت دولة أفلاطون بمثابة فردٍ تعاظم إلى مقياس كبير. والعدل عند الفرد مماثِل عنده للعدل لدى الدولة. ذلك أنّ هذين النوعين من العدل هما تبدٍّ لمِثال العدالة العلوي اللامتغيِّر (immutable).

ويستأثر صالح الكائن الاجتماعي الحَيّ (social organism) لدى أفلاطون بالأولوية مقابل صالح الأفراد الذين يضمّهم. ولذلك يرى وجوب اختيار الأوصياء الذين هم "أكثر ميلاً لتكريس حياتهم للقيام بما يرونه في صالح المجتمع، والذين لا يُبدون استعداداً للتصرُّف ضده"[(7)]. وعلى الرغم من انتقاد أرسطو لدولة أفلاطون، مُعتبراً

الوحدة في الحقيقة ضلالاً من الطبيعة، فإنّه عمل على تطوير وجهة نظر الكائن الحَيّ. وأكّد بأنّ الكائنات البشرية من حيث كونها غير مُكتفية ذاتياً تجد نفسها مضطرة بالطبع إلى الاتحاد بغية تأمين أسباب الحياة. وتوجد الدولة، وهي أرقى أشكال الاتحاد، من أجل تحسين الحياة الكريمة. فهي كمالٌ لدور الفرد، وسابقة لأجزائها أو أعضائه من الناحية المنطقية. والفردُ مستغلقٌ في عزلته عن الكُلّ (*Politics*, 4)[8] . والمواطن بالنسبة إلى أيّ دولة كانت هو كذراعٍ أو كساقٍ بالنسبة إلى الجسد. ويعتمد صالح كلّ جزء على صالح الكُلّ من دون أيّ فُصام عنه (*Politics*, 185)[9] . ويرى أرسطو، كشأن أفلاطون، أنّ الفضائل التي يتمتّع بها الفرد يمكن أنْ نجدها هي ذاتها في الدولة، بالهيئة ذاتها، وبالطبيعة ذاتها تماماً (*Politics*, 157).

وعلى الرغم من أنّ الدولة، أو "دولة المدينة"، طبيعية - من حيث الوحدة العضوية لأجزائها - فإنّها خاضعة للقانون الأخلاقي وهو مستقل عن إرادة الحاكم أو السُّلطة الحاكمة. والقانون بالتالي لا يُسْتَحدَث، بل يُكتَشَف بالعقل. ويؤكّد أرسطو "ذلك الذي يعتمد حُكم القانون ربّما يُحْسَب ممّن اعتمد على حُكم الرَبّ والعقل، لكن ذاك الذي يعتمد حُكم البشر إنّما يُضيف عنصراً وحشياً؛ إذ إنّ الرغبة هي وحشٌ كاسِر، والهوى يُضلِّل عقول الحُكّام، حتى ولو كانوا من خِيرة الرجال" (*Politics*, 78; also see 80).

ويرى كلّ من أرسطو وأفلاطون أنّ هناك حجماً أقصى للكائن الاجتماعي الحَيّ، وأنّ التوسُّع فيما يتعدّاه مدمِّرٌ لطبيعته. ويُجادل أرسطو، على سبيل المثال، بأنّ التجربة والمنطق على حدٍ سواء يؤكّدان لنا أنّ الدول ذات الحُكم الأمثل تتميّز بعدد سُكّان محدود للغاية. والنظام الصالح في الدولة يتطلّب قوانين صالحة، ولا يمكن العدد الكبير من الجماهير أنْ يُحافظ على النظام (*Politics*, 162-3).

إنّ فكرة الكائن الاجتماعي الحَيّ العالمي هي بحد ذاتها غيرُ طبيعية بالنسبة إلى أفلاطون وأرسطو على حدٍ سواء.

وفي بلاد الإغريق بحد ذاتها، رأى أفلاطون وأرسطو أنّه كان هناك فوارق نوعية وجبَ تميُّزها بين "المدن ـ الدول" من ناحية درجة الحضارة التي وصلت إليها. واعتمدت الفوارق في هذه الدرجة على الحد الذي دعمَ فيه العقلُ الصالحَ العام للمواطنين في كلّ "دولة مدينة". وحيث إنّ بلاد الإغريق تشاركت في الحضارة والدين، فإنّ علاقاتها، بحسب نظرة أفلاطون، كانت ودّية بالطبع. والنزاعات في ما بين "الدول المدن" الإغريقية التي نجَمَ عنها صدامٌ مسلّح كانت "داخلية ومحلية"، ودلالة على مرضٍ أصاب الكائن الاجتماعي الحَيّ. واعتُبِرت هذه النزاعات صراعاً أهلياً لا يُشرَّف الدخول إليها إلا إذا كان القصد من وراء ذلك استعادة السِلم. وهو قد يكون مسار الفعل العادل والمُتحضِّر الوحيد بين الأصدقاء. ومن شأن توظيف أساليب دفاعية قائمة وأخرى جديدة مبتكرة أنْ يردع في الحقيقة الدول الأخرى من مهاجمة "دولة المدينة" المُهيَّأة على نحو أفضل (*Politics*, 172). ويُجادل أرسطو بأنّ الدولة العسكرية، غير المعتادة على السلام لأنّ مواطنيها لم يتعلّموا تقييمها من قِبَل المُشرِّعين، هي في الواقع أكثر تقلقلاً من الدولة المُحِبَّة للسلام: "إذ إنّ تلك الدول العسكرية بمعظمها لا تكون آمنة إلاّ في حالة الحرب، لكنّها تسقط عندما تُؤسِّس إمبراطورية؛ كالسيف المُهمَل من دون استخدام يفقد مضاء شفرته في وقت السلام" (*Politics*, 178).

إلا أنّ العلاقات بين الإغريق وغير الإغريق، أو البرابرة، كانت عدائية بطبعها. وما أن ينشأ نزاع من هذا النوع حتى يُطلَق عليه حرباً عن حَق؛ ولم تكن قيود الصداقة ذات اعتبار، فيما كان "الإسترقاق والتدمير" مقبولين ومسموحاً بهما تماماً[10].

ولماذا كانت الحرب بين الإغريق والبرابرة طبيعية؟ يُقدِّم لنا أرسطو الإجابة. فهو يُميِّز بين الرجال الأحرار بالفِطرة والعبيد بالفِطرة. وأولئك الذين يضطرون إلى العيش عملاً بأجسادهم، والذين يفهمون المنطق العقلي لكنّهم لا يملكونه، هم عبيدٌ بالفِطرة وينبغي أن يُحكَموا من أجل منع الهوى من أنْ يتحكّم بحياتهم (*Politics*, 6-7). ويقول أرسطو، على سبيل المثال: "من الأفضل لهم كشأن جميع التابعين الوُضَعاء أنْ يخضعوا لحُكم سيِّد" (*Politics*, 7). وفضلاً عن ذلك يرى أرسطو أنّ الطبيعة هي هادفة من حيث كونها أوجدَتْ الحيوانات في خدمة الكائنات البشرية، الذين في حصولهم عليها يُمارسون طبعاً فن الحرب. فالحرب تشمل الاصطياد "وهو فن وجبَ أنْ نسعى إلى ممارسته ضد الوحوش البرّية، وضد البشر، الذين ولو قصدت الطبيعة أن يكونوا من المحكومين، فليسوا بمُذعِنين؛ فالحرب من هذا النوع عادلة طبعاً" (*Politics*, 11). ويقول أرسطو إنّ دراسة الحرب وجبَ أن تكون مع تطلُّع نحو تأسيس قوة عسكرية كافية لمنع استعباد مواطني الدولة. وفي ما يتعدّى ذلك، وجبَ توجيه الحرب نحو أولئك الذين يستحقون الاستعباد (*Politics*, 178). والبرابرة، الذين يفهمون المنطق العقلي لكن لا يملكونه بالدرجة ذاتها كما الإغريق، يستحقّون الاستعباد. إلا أنّ أرسطو لا يُجيز روح المغامرة الإمبريالية، أو المصلحة الذاتية، كحافزٍ لحُكم الآخرين. وهو يُصِرّ على أنّه إذا ما كان بُدّ من إرساء إمبراطورية، فينبغي أن تكون "لصالح الخاضع للحُكم، لا من أجل ممارسة استبداد عام" (*Politics*, 178).

ويبدو أنّ أرسطو لم يجد تنافراً أو تعارضاً بين وجهة النظر القائلة بأنّ "دولة المدينة" مُكتفية ذاتياً على نحو مُنظَّم ومقيَّد وأنّ الشعوب تُقسَّم إلى إغريق وبرابرة من جهة، ومن جهة ثانية وجهة

النظر القائلة بأنّ الشعوب خاضعة إلى قوانين أخلاقية عقلانية عالمية. ولم يجد الآباء المسيحيون على نحو مماثل أيّ صعوبة في تصوُّر قانون طبيعي عالمي مع الاحتفاظ باعتقادهم أنّ الأوروبيين، واليهود، والأفارقة يؤلّفون تراتبية أعراق واضحة. ولا داعي للمساواة الطبيعية أن تكون افتراضاً مُسبقاً لمثل هذا القانون. وكان أرسطو بالطبع معلِّماً للإسكندر، الذي تجاهل تعاليمه حول "دولة المدينة"، وسعى إلى تجاوز الانقسامات بين الإغريق والفرس ضمن مفهوم التوافق العالمي. ولدى الإسكندر حِسّ بالمساواة الطبيعية، أقلّه بين الإغريق والفرس، استناداً إلى قناعة دينية قادته إلى الإيمان بأنّ الرَبّ قد أوكلَ إليه مهمة توحيد العالم انسجاماً وتوافقاً. وكتبَ بلوتارك عن الإسكندر يقول:

إنّه لم يكتسح آسيا برُوح اللصوصية، أو كأنّها نهب وغنائم حرب... بل أراد إثبات أنّ جميع الأشياء على الأرض خاضعة لمبدأ واحد (اللوغوس *logos*) ومشمولة ضمن كيان حكم واحد (*politeia*)، وأنّ جميع البشر هم شعب واحد، واتضع وفقاً لذلك[11].

ولم يكن ثمة وحدة مؤسَّسية لإمبراطورية الإسكندر، ولم تتبدَّ لديه طموحات لإنشاء دولة عالمية. بل جمَعَ في شخصه ألقاب "ملك مقدونيا"، و"ملك الفرس"، و"فرعون مصر"، و"رئيس تحالف كورنتس" الذين احتفظَ الأعضاءُ المُنتمون إليه بدرجة كبيرة من الإستقلالية[12].

ومع انبثاق الإمبراطورية المقدونية لم تعُد "دولة المدينة" مركزاً للحياة الأخلاقية. وكان لا بُدّ للنظريات الأخلاقية حول وحدة سياسية وأخلاقية مُكتفية ذاتياً أنْ تتحوَّل من أجل استيعاب فكرة إمبراطورية عالمية. وبدأ تحوُّل التركيز عندما وجدَ سفسطائيون أمثال أنتيفون وحدة جوهرية للإنسانية في طبيعتنا المشتركة. وفي نواحٍ أخرى

أخذت الهِلّينية تبدو ليست كصفةٍ طبيعية، بل كمَكْسَبٍ ثقافي، يتم التشارك به مع أولئك الذين تهذَّبَتْ خصائصهم الفكرية، لا العِرقية، بثقافة مماثلة. ورأى الخطيب إيسوكراتيس في نهوض مقدونيا إمكانية لتحقيق وحدةٍ أكبر. وبالتالي أصبح الانقسام بين الإغريق والبرابرة غير طبيعي بل ممّا يمكن تجاوزه. وكان العُرف مسألة جُهدٍ فكري فردي[13]. وتخلَّ الفلاسفة "الكلبيون" (Cynics) عن مُثُل أفلاطون وأرسطو بنفيهم خضوع صاحب الفضيلة والحكمة لقانون أيّ دولة كانت. وعُزِيَ إلى الرجال الحكماء التشارك في حكمةٍ عالمية، وما القانون الذي كانوا يخضعون له سوى الفضيلة. أمّا روابط المجتمع فكانت عُرفيّة وتقليدية، فيما وجبَ التخلّي عن القيود المؤسَّسيّة المرتبطة بها من قِبَل صاحب الحكمة، الذي يعلو فوق مثل هذه المعوقات. إلا أنّ الغالبية العظمى من البشرية كانت متَّسِمة بالحماقة والجهل. لقد كان مذهب "الكلبيين" (Cynicism) التشاؤمي عقيدة سلبية في رفضها لقيود "دولة المدينة" وقِيَمها التقليدية، فيما لم تُرحِّب بالأمميّة.

قدَّم "الأبيقوريون" (Epicureans) مثالاً آخر على الابتعاد من مفهوم "دولة المدينة". فقد وضعوا الفرد ضمن سياق كوني، لكنّهم لم ينجحوا في توفير أُسس أخلاقية متينة. وافترضوا، على خُطى "المذهب الذَّرِّي" (atomism) لدى ديموقريطس، حتميّة (determinism) مادية كونيّة تُقيم فيها الأخلاقية كعنصر غريب. واعتقدوا أنّ الآلهة كانت غير آبهة بظروف المخلوقات البشرية الفانية وبالتالي لم تُقدِّم توجيهاً أخلاقياً[14]. وكانت اللذّة هدف "الأبيقورية" (Epicureanism) لكنّ ذلك لم يشتمل على المتعة المطلقة. فاللذّة تُستَقى من غياب الألم وانتفاء الإضطراب من النفس، لا من فرط الانغماس في الرغبات والشهوات الحِسيّة. إنّما لذّة العقل هي فوق

إشباع الرغبة: "إذ إنّنا نقوم بكلّ شيء من أجل أنْ نكون بمأمنٍ من الألم ومن الخوف"[15]. فعلى "الأبيقوري" أن يتجنّب الأوضاع التي تستثير العواطف وتُسبِّب الحيرة والإرباك: "أرقى أشكال الأمن هو ذلك المتأتّي من حياةٍ هادئة واعتزال السواد الأعظم من الناس"[16]. ويشمل ذلك الانسحاب من الحياة السياسية، ما خلا في ظروفٍ مُلحّة، ومنح الأفضلية لحياةٍ تختص بالصداقة مع عددٍ صغير من الصحب. والعدل بالنسبة إلى أبيقور (Epicurus) هو ذاك النافع في الارتباطات البشرية لمنع الأذى المتبادل. إنّه حظر متوافق عليه بين الأفراد أو الأُمم. وهذا لا يعني أنّ أيّ شيء متّفق عليه هو عادلٌ. فبعض الاتفاقيات مستَلزمٌ طبعاً في تطوُّر المجتمع والعادل منها هو ذلك الذي يعود بالنفع على جميع أعضاء المجتمع الذي يبرم تلك الاتفاقيات[17]. والظلم ليس سيئاً بالفِطرة في حد ذاته، بل وجبَ تجنُّبه بسبب التأثيرات المُبَلبِلة للخوف من الانكشاف أثناء اقتراف جريمة. فلا أحدَ قادراً على أنْ يثق في الإفلات من مثل هذا الانكشاف[18]. إنّ القلق الحتميّ الناجم عن اقتراف الجرائم يفوق غاياتها، وبالتالي يعمل كرادعٍ.

الرواقيون الإغريق والرومان

توفر "الأبيقورية"، كما يرى ماكلنتاير، الأساس المنطقي للانسحاب من الحياة العامة، فيما تُقدِّم "الرواقية" أسباباً أفضل للمشاركة فيها[19]. فبالنسبة إلى الرواقيين، فإنّ جزءاً ضرورياً من عقيدة "الملاءمة" (appropriateness) لديهم هو اهتمامٌ طبيعي تجاه الكائنات البشرية الأخرى. في حين نجد كتابات الرواقيين الأُسس المتينة التي استند إليها تقليد "النظام الأخلاقي العالمي". فمنذ العام 300 ق.م، حينما ارتحل الفيلسوف زينون Zeno (نحو 336 ـ 264 ق.م) من قبرص إلى أثينا، وحتى العام 200 بعد الميلاد، لعبت

الفلسفة "الرواقية" دوراً مهماً في الحياة الثقافية للقدماء. كما أن الطبيعة المتجزِّئة للكتابات الأولى المُتبقّية قد مهَّدت الطريق أمام مزاعم عدم التوافق بين مادية ظاهرة وروحانية فكرية أو عقلانية. وآمن زينون بأنّ للنظرية الفلسفية ثلاثة عناصر، تتعلّق بالطبيعة (*physis*)، والطِباع أو الخُلُق (ethics)، والمنطق العقلاني (logic)، وهي لا تنفصل عن بعضها بعضاً[20]. واعتبر الرواقيون أنّ لا وجودَ سوى للأجساد فحسب، وأنّ هناك مبدأين يتصلان بها في الكون، "المبدأ الفعّال" (active) و"المبدأ المنفعل" (passive): "'المنفعل'، إذاً، هو جوهر غير معيّن، أيّ مادة، في حين أنّ 'الفعّال' هو مبدأ عقلاني ['لوغوس'] كامن فيه. والعقل أزلي و[يتخلَّل] كلّ المادة، وهو مصمم جميع الأشياء"[21]. والأجساد بالتالي ليست مادية بالكامل، بل تُمثِّل وحدة بين "الطبيعة" و"المبدأ العقلاني" أو "اللوغوس". وهذا لا يعني أنّ كلّ شيء في الطبيعة هو عقلاني. فالطبيعة محكومة بالقانون ومُنظَّمة على نحو عقلاني، وبالتالي ممكن إدراكها بالعقل وهذا هو مبدأها العقلاني أو "اللوغوس". أمّا النباتات والحيوانات، على الرغم من تميُّزها في الطبيعة وامتثالها للانسجام والنظام العقلانيين للكون، فإنّها لا تتّسِم بعقلانية كشأن مبدأها الموجِّه[22]. إلا أنّ البشر يسترشدون بمبدأ العقلانية هذا. وينطوي المبدأ الأخير على حرّية إرادة تبدو على تعارض مع ما يعتبره بعض الشارحين حتميّة رواقية، أو قدراً، أيّ أنّ كلّ شيء، نتيجة لسلسلة من الأسباب، هو كما ينبغي أن يكون عليه في هذا الكون العقلاني المحكوم بالقانون[23]. بيدَ أنّ كريسيبوس (Chrysippus) الرواقي حاول الإبقاء على مفهوم المسؤولية الأخلاقية مع تقبُّل فكرة "قوانين الطبيعة" الصارمة. وقد ميَّز بين الأسباب أو العِلل (causes) الأساسية والأخرى الأدنى. وتتعلّق الأولى بتلك الصفات التي تجعل الشيء ما هو عليه. ومقدَّرٌ على الإنسان أنْ يكون له أعضاء جسدية، تلك التي

تجعل منه إنساناً، وأنْ يقضي نَحْبَه يوماً. والعالم المادي مُقدَّرٌ محتوم وكذلك شأن الكائنات البشرية من حيث كونها جزءاً منه. والعِلل الأدنى هي أشياء محتملة، لكنّها قد لا تحدث. فربّما يموت المرء غداً نتيجة لحادث سيارة، لكنّ ذلك لن يحدث إذا اختار السفر بالقطار. وذلك ما هو مُقدَّرٌ، بالنسبة إلى كريسيبوس، ليس ذلك الضروري بأيّ معنى حتميّ للكلمة. ثمة أشياء بمقدورنا تغييرها، وبالتالي نكون مسؤولين عنها من الناحية الأخلاقية. ويمكن القيام بفعلٍ جسدي واحد لأسبابٍ مختلفة. فالابتعاد من القتال قد يكون جبانةً إذا كان هدف المرء من ورائه النجاة بجلده، أو شجاعة إذا ما نأى المرء بنفسه مخافة الإساءة لسُمعته وتجنُّب التسبُّب بالأذى للآخرين[24]. ولو كان القدرُ حتميّاً لكانت الأسبابُ جميعاً أساسية، ولا وجودَ للأسباب الأدنى. وجادل كريسيبوس بأنّ جميع الأشياء الحقيقية في الماضي ضرورية لأنّها حدثت بالفعل ولم تعُد عرضة للتغيير، وأنّ الشيء ذاته ينطبق على الأشياء التي تحدث في الحاضر. وبالنسبة إلى المستقبل فمن المُقدَّر أنّ ما يحدث هو حادثٌ، وما سيكون هو كائنٌ. لكنّه لا يعني بذلك وجوبيّة حتميّة[25].

وأبرز وصايا الرواقيين هو العيش توافقاً مع الطبيعة. ولم تكن تلك الطبيعة حافزاً أساسياً للسعي وراء اللذّة. فالحافز الأساسي الذي يتشارك به البشر مع الحيوانات هو الحفاظ على الذات. فالرواقيون، كشأن أفلاطون وأرسطو، لم يُفسِّروا الطبيعة تماماً من ناحية الغرائز البهيميّة، بل اعتبروها مترابطة مع العقل. وهبة العقل لدى البشر تلي حافز الحفاظ على الذات (self-preservation)، ونحن كمخلوقات عقلانية يمنعنا العقل السليم من القيام بأيّ شيء لا يتماثل مع الطبيعة. والأفعال التي يُقيِّدها العقل السليم هي ما يطلق عليه زينون "الأفعال الملائمة"[26]. والعيش وفقاً للطبيعة إنّما يُوجِّهه ويُرشده عقل المرء.

وهذا يُترجَم لدى الرواقيين بأخلاقيات شخصية، لا أخلاقيات

مواطنيّة (كما هو الحال مع أفلاطون وأرسطو)[27]. والعقل كمُرشدٍ للسلوك كان بالنسبة إلى الرواقيين عالمياً، وحيث إنّ العقل والطبيعة، بما فيها الطبيعة البشرية، مُرادِفان فهذا يعني أنّ هناك قوانين طبيعة عالمية نخضع لها جميعاً. وأنْ نحيا وفقاً للعقل هو أنْ نحيا على نحو اجتماعي وأخلاقي سواء بسواء. والكائنات التي تملك عقلاً فحسب هي القادرة على العيش بصورة أخلاقية، والعيش على نحو أخلاقي يتضمّن العيش على نحو اجتماعي. إذاً، عند السؤال ما إذا كان العدل والأخلاقية طبيعيين أو تقليديين، يرى الرواقيون أنّهما طبيعيان لأنّهما يتأتّيان من عقلانية الإنسان[28]. وبعبارة أخرى فإنّ تهذيب العقل، الذي يعود إلى الإنسان فحسب، يُمهِّد حتماً لحياةٍ اجتماعية تحكمها الأخلاقية ويسودها العدل. والقانون يحكمه القانون ويُظهر دلائل عقل، وهو ما يُدلِّل على وجود مُشرِّع عقلاني أسمى[29]. ومبادئ "القانون الطبيعي" مثالية من حيث كونها لا تتبدّى إلا إذا اكتسبَ البشر عقلانية تامة. وأحد تلك المبادىء هو مبدأ المساواة. وعلّم زينون، على سبيل المثال، بأنّنا كمخلوقات عقلانية متساوون طبيعياً. والتمييز بين الإغريق والبرابرة، كان تقليدياً تماماً، بالنسبة إلى الكلبيين. فالمرأة متساوية مع الرجل، والعبد مع السيِّد، وما من شيء مثل العبد الطبيعي، بل أفراد مستعبدين يجدون أنفسهم في تلك الحالة بفعل الخديعة والخُبث.

فمن الناحية العمليّة، فإنّ نقطة الضعف التي عرّضت الرواقيين لانتقاد الشُّكوكِيين (Sceptics) كانت التمييز بين الرجل الحكيم والآخر الأحمق. ففي هذا المجال تشابه الرواقيون الأوائل مع الكلبيين. فالدولة العالمية تتألف من رجال حكماء، والحمقى فحسب هم مَنْ يعيش في دولٍ فعليّة. وأوردَ ديوجينُس لاريتيوس (Diogenes Laertius) أنّ زينون طعنَ في الثقافة العامة واعتقدَ أنّ "أولئك الذين

ليسوا فاضلين هم عداونيون وأعداء وعبيد وغرباء تجاه بعضهم بعضاً، الوالدان تجاه الأولاد، والأخوة تجاه الأخوة، والأقرباء تجاه الأقرباء"[30]. ورأى كريسيبوس أنّ الحكيم يُشاطِر في مواطنيّة مشتركة لمدينة العالم[31]. وفي الواقع، فإنّ مثالية الرواقية المبكرة، مع ميلها للانفصال عن العالم كما كان، وفرضها قانوناً يُقتدَى به، ليس من وَضْع الإنسان، إنّما عرَّضها لانتقاد الشُّكوكِيين. فنجد كارنياديس (Carneades)، الذي أصبح في ما بعد ذلك "الواقعي" الذي خصّه غروتيوس بهجوم متواصل، قد جعل شغله الشاغل كشف نقاط ضعف الرواقية، إلى درجة قوله: "لو لم يكن هناك كريسيبوس، لم أكن موجوداً"[32]. وجادل كارنياديس بأنّ ما من معيار محدّد للحقيقة[33]، وبالتالي أخضعَ العقائد الأساسية للرواقية إلى تمحيصٍ تفنيدي. ويُجادل بأنّ ما من شيء يُدعَى "قانوناً طبيعياً"، وأنّ قوانين الدول هي تعابير تقليدية عن المصلحة الذاتية. والعدل، أو مراعاة مصالح الآخرين، فليس سوى حماقة. وجميع الممالك والإمبراطوريات تُكتَسب بالحرب، وهذا يتضمّن بالضرورة التسبُّب بالأذية للآخرين ولآلهتهم. وليس بالعدل اكتسب الرومان إمبراطوريّتهم وثرواتهم، وهم كانوا ليُجبروا على سكن الأكواخ من جديد لو أعادوا كلّ ما ليس لهم حق في امتلاكه[34].

إنّ العقل والطبيعة، بالنسبة إلى الرواقيين، يدفعاننا إلى ممارسة الفضائل الأساسية للعدل، والشجاعة، والفِطنة، والحِلْم. والفضائل كُلٌّ لا يتجزأ، وبالتالي لا يمكننا أن نمتلك فضيلة ونُقصِي الأخرى. فالمرء إمّا يكون فاضلاً وإمّا لا؛ فما من مقياسٍ وسطي. والفضيلة صالحة في حد ذاتها وننشدها لأجل ذاتها "لا بسبب خوفٍ أو أمل أو اعتبار عَرَضي"[35].

وعلى الرغم من أنّ "قانون الطبيعة" هو دليلٌ للسلوك

الشخصي، فإنّنا لا ريب مخلوقات اجتماعية تعيش في دول محدّدة وتخضع لقوانينها. وفي هذا الخصوص يتمثَّل الفعل "الملائم"، أي ذلك المتوافق مع العقل، في محبّة أرض الأجداد إذ إنّ "وطن الأجداد الفاضل" هو من بين الأمور الصالحة خارج النفس[36]. إلا أنّنا في النهاية متحدّون كمخلوقات عقلانية في حاضرة كوزموبوليتانية واحدة، هي "مدينة الله". إذاً، وجبَ على جميع البشر أنْ يعتبروا أنفسهم مواطنين خاضعين لنظامٍ مشترك[37]. إلا أنّ هذه الرؤية للدولة العالمية ليست سياسية في جوهرها. إنّها في الأساس دينية من حيث توكيدها على مكاننا المشترك في كَونٍ مُنظَّم عقلانياً، يحكمه مُشرِّع أسمى، وهي نظرة أخلاقية نظراً إلى تشديدها على العقل بكونه الرابط الكلّي للبشرية. إنّما هذه العناصر، لا مفهوم الدولة، أو الدولة العالمية، هي التي منحت الرواقيين أهمية دائمة.

وفي القرن الثاني قبل الميلاد، علَّمَ باناتيوس الرودوسي (Panaetius of Rhodes)، وكان على رأس المدرسة الرواقية آنذاك، شكلاً معدّلاً من أشكال الرواقية، استجابة للانتقادات التفنيدية من قِبَل الشُّكوكِيين، منح أملاً لأولئك الذين لم يكتسبوا فضيلة بعد، لكنّهم كانوا يسعون نحو تحقيق ذلك[38]. كان مهتماً بمَنْ هو في حالة اختبار لتحقيق التقدُّم نحو إحراز الحكمة، ليس عبر ممارسة الفضيلة المُثلى، بل بواسطة خدمات أو واجبات منتظمة. وقد رفض البسيكولوجية الرواقية التقليدية التي أعادَتْ جميع مَلَكَات النفس إلى العقل، واقترح في المقابل أنّ النفس (psyche) تشتمل على عناصر عقلانية وغير عقلانية يتعيّن التوفيق في ما بينها. وعلى عكس الرواقيين الأوائل، اعتبر أنّ الأشياء الخارجية على غرار المُلكِيّة والصحة هي خيرات ينبغي تقييمها والسعي في طلبها، لا لأنّها تمنح مضموناً للفضيلة ومجالاً لممارستها فحسب، بل أيضاً لأنّها ذات قيمة في حد ذاتها طالما لا تتعارض مع الفضيلة[39]. وبالنسبة إلى

باناييتيوس، فإنّ حياة الخمول التام ليست احتمالاً ممكناً. فعلى نقيض مَنْ سبقوه الذين شدّدوا على وضع الحكمة فوق جميع الفضائل، فإنّ باناييتيوس شدّد على الحِلْم والرزانة والاتزان. فالتصرُّف بلياقة وكياسة كان ذا أهمية عمليّة أكثر بكثير. وفي فلسفته السياسية، على غرار العديد من الفلاسفة الإغريق الذين سبقوه، فضَّلَ دستوراً متنوّعاً يشتمل على عناصر المَلَكِية، والأرستقراطيّة، والديمقراطية. وأجرى نقاشات عديدة مع المؤرّخ بوليبيوس، وشاركه الإعجاب بالدستور الروماني. فبالنسبة إلى باناييتيوس فإنّ "القانون الطبيعي" لم يكن مثالاً يُنظِّم مجتمع الرجال الحكماء، بل مبدأ، متضمِّناً بدرجاتٍ متفاوتة في الدول الفعليّة، يمكن من خلاله تقييم أعمالها. ولا يمكن تمييز ممارسة السُّلطة السياسية عن القوة، وتبريرها بكونها مشروعة، إلا بالاستناد إلى عدالة ممارستها وأحقيّة أهدافها. وكانت نزعة باناييتيوس الرواقية، المتضمّنة عناصر أفلاطونية وأرسطوطالية، فضلاً عن انتقادية كارنياديس، مقبولة لدى أصدقائه الرومان، الذين نذكر من بينهم سكيبيو الإفريقي الصغير (Scipio Africanus Minor) (185 ـ 129 ق.م)، المحاور الرئيسي في كتاب *Commonwealth* لشيشرون[40].

ويقترح ماكلاوين (Macllwain) أنّ بعض عقائد الرواقية، مثل المواطنية العالمية وأخوية البشر، جعل منها ملائمة تماماً لدولة كانت تضم تدريجياً شعوبَ العالم المعروف تحت لوائها[41]. و"قانون الطبيعة"، أو قانون العقل، المشمول والمُحْتَكَم إليه بالقانون الروماني كان له تأثيرات عميقة في الفكر السياسي اللاحق. وفي حدود منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، بُعيد خضوع الإغريق لهيمنة الرومان، وجدت الرواقية، في شكلها المعدّل الذي طرحه باناييتيوس، موطناً لها في الفكر الروماني.

ومن بين أبرز الرواقيين الرومان وأكثرهم أهمية المستشار

الانتقائي المذهب شيشرون (106 ـ 43 ق.م) والإمبراطور ماركوس أوريليوس أنطونينوس (Marcus Aurelius Antoninus) (121 ـ 180 بعد الميلاد)، مؤلّف الكتاب الشهير **تأمُّلات** (*Meditations*). وخلاف نُظرائهما الإغريق، فهما لم يُركِّزا جهودهما على مشكلات المنطق والماورائيات، التي تقبّلا خُلاصاتها في معظم الحالات كما وصلت إليهما، وهذا سمح لهما بالتركيز بدلاً من ذلك على المسائل الأخلاقية والاجتماعية.

شيشرون

قلَّما أضاف شيشرون ما هو جديد على الأخلاقيات والفلسفة السياسية، إلا أنّه مثَّل هواجس الجمهورية الأخيرة والتأثير الإغريقي على الفكر الروماني. فقد كان انتقائياً مستعداً لتوظيف النقاشات الملائمة لدعم قضيته. وهو آمن، على غرار الرواقيين، بأخوة أو "زمالة" (fellowship) عالمية للجنس البشري، إلا أنّه لم يقصُرها على مَنْ هو حكيم، وإضافة إلى ذلك ربطها بالمفهوم الروماني الخاص بـ "قانون الأمم"[42]. إنّها زمالة طبيعية تستند إلى المبادئ الموحِّدة للعقل، النُطق أو مَلكَة الكلام، والمساواة الطبيعية (*On Duties*, I. 50, p. 21)[43]. وهذا المجتمع العالمي، الذي يضم البشرية جمعاء، لا نجد له تعبيراً مؤسَّسياً لدى شيشرون. إنّه زمالة أسَّستها الآلهة حيث يتوافق العقل السليم، "القوة المَلَكيّة في نفوس البشر" (*Commonwealth*, I. xxxviii, p. 144) مع الطبيعة. ويُظهِر العقل في انسجامه مع الطبيعة قانوناً غيرَ متغيِّرٍ وعالمياً. إنّه يمنع الأخيار من ارتكاب الخطأ، إلا أنّه يعجز عن كَبْح الأشرار، الذين تخلّوا عمّا هو خيرٌ فيهم والذين يمكن لهم أنْ يتملّصوا من عقاب البشر لكنّهم لن يفلتوا أبداً من العقاب الشديد الذي يُنزلِهُ بهم الإله. إنّه قانونٌ لا يمكن إبطاله، وما من فعلٍ للمُشرِّعين البشر يمكنه أنْ يُبرّئنا من

واجـــب الإذعـــان لـــه (*Commonwealth*, III. xxvii, pp. 215-216).
ويُوازي شيشرون بين "القانون الطبيعي" هذا، أو *jus naturale*، وقانون الأمم، أو *jus gentium*، من حيث كونه سُنّة الطبيعة ويمنح المضمون الجوهري للعلاقات الأخلاقية في ما بين البشر، والعلاقات في ما بين الدول التي يقطنون فيها. و"القانون المدني" *jus civile*، أو "القانون الوضعيّ البشري" (human positive law)، ليس مشمولاً بالكامل في "قانون الأمم"، إلا أنّ القانون الأخير وجبَ أن يكون مشمولاً بالكامل في "القانون المدني" (*On Duties*, III. 69, p. 126). وكما سنرى، لا تماثلَ دائماً لمعنى هذه المصطلحات ومضمونها بين الكُتّاب الرومان.

كيف يُترجَم هذا "القانون الطبيعي"، أو "قانون الأمم"، إلى روادع أو إيعازات في السلوك والتصرُّف؟ لا يذهب شيشرون بعيداً في شرح واجبات البشر تجاه بعضهم بعضاً، مُفضِّلاً بدلاً من ذلك التأكيد على واجبات المواطنين. إلا أنّ مجاله الرادع الأساسي قد يكون واسع النطاق في تأثيراته. فما من شيء أسوأ، وبالتالي ما من شيء أكثر تعارضاً مع الطبيعة، من المنفعة والإفادة على حساب الآخرين. والقيام بذلك من خلال السرقة أو العنف هو خُذلان كبير للزمالة المشتركة بين البشر. وبعبارة أخرى، يُعتبر احترام مُلكيّة الغير واجباً إنسانياً أساسياً، وتجاوزه استخفافاً "هو أكثر تضاداً مع الطبيعة من الموت أو الألم أو أيّ شيء آخر من هذا النوع" (*On Duties*, III. 24, p. 109) لأنّ ذلك التجاوز مدمِّر للزمالة البشرية والمجتمع (*On Duties*, III. 22, p. 108, and III. 28, p. 110)، ص 108.

وعلى هذا المستوى من الروابط والالتزامات المجتمعية، بدا أنّ لا واجبَ للقيام بتضحيات مادية لمنفعة شعوب الأمم الأخرى الذين هم في حاجة. بل علينا فحسب الإمتناع عن الإفادة على حسابهم:

"وجبَ على كلّ امرئ أنْ يهتم بما يُفيده بنفسه، والقيام به بشكلٍ لا يُلحِق الضيم بالآخرين" (*On Duties*, III. 42, p. 115). ويقول شيشرون بوضوح إنّه وجبَ علينا ألاّ نتخلّى عن فوائدنا ومنافعنا الشخصية بتسليمها إلى الآخرين إذا كُنّا نحن أنفسنا بحاجةٍ إليها (*On Duties*, III. 42, p. 115). وبعبارةٍ عمليّة ربّما يستثني ذلك الاستغلال الفظ، لكن ليس بالضرورة الإمبريالية، كما سنرى.

إنّ عالم الكائنات البشرية هو مجتمعٌ أخلاقي يُوحِّده العقل والزمالة، إلا أنّه ليس نطاق التزامنا الوحيد، على الرغم من أنّ التزاماتنا بموجب "القانون الطبيعي"، أو "قانون الأمم"، لا يمكن التنكُّر لها، فإنّ شيشرون افترض أنّ التزاماتنا تجاه الدولة، أو أقربائنا، ومواطنينا، لها حقٌّ أكبر علينا من ناحية المسؤوليات الأخلاقية. ربّما يكون العالم مجتمعاً واحداً، إلا أنّه مجتمعٌ مؤلّف من مجتمعاتٍ عديدة، لكلٍّ منها مطالب بالولاء والوفاء من قِبَل الأفراد المرتبطين به اجتماعياً.

وفيما شدَّد الرواقيون الأوائل على فضيلة الحكمة ومجتمع الحُكماء، رجَّحَ شيشرون كَفّة الميزان لصالح فضيلة العدالة، التي من دونها تتداعى الاجتماعية الطبيعية للبشر، وتُصبح نبالة الرُّوح المترتّبة على محبّة التعلّم ضرباً من الهمجيّة. ويُجادل بأنّ الكائنات البشرية تتّسِم بفِطرة طبيعية للارتباط والاتحاد. وهم يجتمعون ليس بدافع الخوف، ولا رغبة في مستلزمات الحياة، بل لكونهم مُحِبّين للعِشْرَة والمُخالطة بالفِطرة (*Commonwealth*, I. xxv, p. 129). والواجبات الاجتماعية التي من شأنها أن تُعزِّز وتُقوّي الرابط الاجتماعي الذي يُوحِّدنا "ينبغي تفضيلها على الواجب المحصور بالتعلُّم والمعرفة" (*On Duties*, I. 157, p. 61).

وهناك درجات مختلفة من الزمالة، تتراوح بين الزمالة غير

المحدودة للجنس البشري والزمالة المحدودة جداً للأسرة. وتُمهِّد غريزة التكاثر لزمالة الزواج، والأولاد، والمنزل المتشارك. وتتوسّع الزمالة لتشمل علاقات أخرى لا يمكن احتواؤها داخل الأُسرة، فيما يُوسِّع الزواج المُختلط من نطاق آواصر الزمالة لتشمل دائرة أوسع من الأقارب، وبالتالي إلى تأسيس مجتمعات سياسية (*On Duties*, I. 54, p. 23). والدولة أو "شؤون الشعب" (*Commonwealth*, I. xxvi, pp. 129-131) هي نوع محدّد من الترابط يتوحّد فيه الأفراد "باتفاقية مشتركة حول القانون والحقوق وبالرغبة في مشاركة فوائد متبادلة" (*Commonwealth*, I. xxv, pp. 129). وفضلاً عن ذلك هناك روابط اللغة، والقبيلة، والعِرق التي تتوثَّق بالمحبة والإرادة الطيِّبة، وتُقوَّى بالذكريات المشتركة للأسلاف والطقوس الدينية.

ومن بين جميع مستويات الزمالة تلك، يؤكّد شيشرون "أنّ أكثرها جدّية، وقيمة هي تلك التي تربطنا مع الجمهورية" (*On Duties*, I. 57, p. 23; and III. 95, p. 137). وما من رجلٍ صالح ينأى بنفسه عن التضحية بحياته لصالح الدولة. فلدينا واجب الخدمة العامة تجاهها فهي ليست فحسب مُعيناً على تعزيز مصالح الفرد، وملجأً من العواصف، وحَرَماً للتعلُّم والراحة. وتطالب الدولة بالجزء الأكبر من قوانا الجسدية والعقلية، وتُعطي في المقابل، بما يُفيد الاحتياجات الخاصة، ما هو فائض عنها فحسب (*Commonwealth*, I. v, p. 110). والفوائد التي تمنحنا إيّاها الدولة كبيرة لدرجةٍ تجعلها أكثر تبجيلاً من الوالد الطبيعي، ونحن نُدين لها بامتنانٍ كبير (*Commonwealth*, I. fragment 2, p. 152). وهذا بالطبع يُماثل حالة الالتزام السياسي التي تُرسيها القوانين في محاورة "كريتو" لأفلاطون.

وتبرير ممارسة السُّلطة السياسية، بالنسبة إلى شيشرون، وجبَ أنْ يستند إلى أُسس أخلاقية تتماثل مع "القانون الطبيعي". وفي هذا

الإطار، تغاضى عن اغتيال يوليوس قيصر. فلا زمالة برأيه بين الشعب والطاغية. فالطُغاة حُكّامٌ ظالمون واعتباطيون لا يتقيّدون بمعايير السلوك الحضاري والآداب العامة. كما أنّهم لا يستحقّون لقب كائنات بشرية نظراً إلى استخفافهم المتعمّد بالسلوك المُتحضِّر ولتصرُّفاتهم الوحشية (*Commonwealth*, II. xxvi, pp. 178-179). والطغاة هم ورمٌ سرطاني في جسم الإنسانية وجبَ استئصاله بمِشْرَط الجرّاح (*On Duties*, III. 19, p. 107, and III. 32, p. 111).

ويُجادل شيشرون بأنّ على الدولة أنْ تكون منظَّمة بشكلٍ لا يسمح باضمحلالها (*Commonwealth*, III. xxiii, p. 216). ولهذا الغرض فإنّ أمن الدولة من بين أنبل مشاغل النفس (*Commonwealth*, vi. xxvi, p. 267). وربّما تكون الحرب ضرورية أحياناً لحماية الدولة، لكن لا تكون عادلة إلاَّ إذا خُطِّطَ لها لطرد غُزاةٍ أو لاستعادة مُلكِيّة تمّ التقدُّم بطلبٍ رسمي بشأنها. وعلاوة على ذلك، وجبَ الإعلان عن الحرب رسمياً (*Commonwealth*, III. xxiii, p. 217, and *On Duties*, I. 36, pp. 15-16). ورأى شيشرون أنّ أولئك الذين لم يُظهِروا قسوةً وهمجيّة وتجرُّداً من الإنسانية في خلال مُجريات الحرب وجبَ الحفاظ على أرواحهم عند استتباب السلام. وينبغي على الدولة أنْ تُبدي اهتماماً ليس فحسب بأولئك الذين تمّ قهرهم بالقوة بل ايضاً بأولئك الذين ألقوا سلاحهم وطلبوا العفو. ويُشير شيشرون هنا إلى الإجراءات المتَّبعة للقوانين الدينية للكهنة المختصّين (fetial) التي تُنظِّم إعلان الحرب ومُجرياتها.

ويؤكّد شيشرون بأنّنا لم نُولد من أجل العمل لصالحنا فحسب، بل لبلادنا وأصدقائنا حقٌّ علينا. وإضافة إلى ذلك، نحنُ وُلدنا كبشرٍ من أجل مساعدة بعضنا بعضاً وأنْ يكون لنا واجب تمتين زمالتنا المشتركة عبر تبادل السلع، والخدمات والخُبرات. ولا ينشأ الظلم

فحسب عن التسبُّب مباشرة بأذية، بل يتأتَّى أيضاً من النأي بالنفس عن محاولة منع الآخرين من التسبُّب بهذه الأذية. ويُجادل بأنّ "الشخص الذي لا يُدافع عن غيره، أو يرفع الظلم عند استطاعته، هو خاطئ تماماً كشأن الذي يتخلّى عن والديه أو أصدقائه أو بلاده" (*On Duties*, I. 23, p. 10). ويذهب شيشرون إلى حد الإقتراح بأنّ الحروب التي أسّست روما من خلالها إمبراطوريتها كانت عادلة لأنّها كانت دفاعاً عن حلفائها وتمّ اللجوء إليها كحل أخير بغية ضمان السِلم وتبديد المظالم. ويرى في هذا الخصوص أنّ روما في علاقتها مع أرجاء إمبراطوريتها كانت "حامية" أكثر من كونها "غازية". وكان شيشرون بالطبع على بيِّنة من أنّ الحلفاء الذين اختارت روما حمايتهم كانوا ممّن وقعوا تحت سيطرتها.

وفي ما تبقّى من كتاب **الدولة** (*Commonwealth*) لشيشرون لا نجد أيّ إجابة عن سؤال فيلوس (Philus). فقد أكّد الأخير أنّ روما باتت في حينه تملك زمام السيطرة على العالم بأكمله، وتتمتّع بفوائد جمّة نتيجة لذلك. ويسأل فيلوس على نحو بليغ: "هل بالعدل أو بالفِطنة ارتقَتْ أُمّتنا من دولة هي الأدنى بين الدول [إلى أعظمها جميعاً]؟" (*Commonwealth*, III. xv, p. 211). وفي استهانة واضحة لتأييده مبادئ الحرب العادلة، ونظرته إلى روما قبل سولا (Sulla) كحامية، بدا شيشرون في إحدى فقرات كتابه **في الواجبات** (*On Duties*). وكأنّه يُصفِح عن كلّ وسيلة ضرورية لزيادة قوة، ورقعة أراضي، وإيرادات روما: "تلك هي مآثر الرجال العظام؛ ومثل تلك المآثر تحقَّقت في زمان أسلافنا. والرجال الذين يُنشدون مثل هذه الأنواع من الواجبات لا ريب سيفوزون، بامتنان كبير ومجدٍ عظيم لأنفسهم، فضلاً عن أقصى فائدة للجمهورية" (*On Duties*, II. 85, pp. 98-99). إلا أنّه على الرغم من ذلك أبدى رفضه للإمبريالية

الفظّة، محمِّلاً إيّاها مسؤولية انحطاط الدولة، وكان بالطبع لا يؤيِّد أيّ شيء يُشبه عقيدة "مصلحة الدولة الذاتية".

ماركوس أوريليوس

أكّد الإمبراطور ماركوس أوريليوس أنّ كلّ شيء في الكون مترابط ومتناسق بما يؤلّف عالماً منظّماً، خاضعاً لله، يهِبُ جوهراً، وقانوناً، وعقلاً، وحقيقة واحدة لجميع الحيوانات الناطقة (*Mediations*, V, 16)[44]. ونحن نؤمن بوجود الله، ليس لأنّنا قادرون على المعرفة المباشرة لأشكال قدرته وجبروته، بل لأنّنا أيضاً نرى أعماله من حولنا. ونحن أنفسنا، على الرغم من امتلاكنا لأجسادٍ كالحيوانات، قد انبثقنا قبساً من الأُلوهة لأنّ لدينا عقلاً وذكاء كالآلهة. وجادل بأنّ كلّ شيء وُجِدَ لغرضٍ، يُوجَّه نحوه، من حيث كونه يُمثِّل خيره وصالحه. والإنسان، مالكُ العقل، مخلوق للمجتمع وفيه يجد خيره وصالحه (*Mediations*, V, 16)[45]. وخُلِقت الحيوانات الناطقة لتُساعِد بعضها بعضاً في المجتمع، وبالتالي فإنّ الأذية المُقترَفة بحق بعضهم بعضاً تكون فعلَ جحودٍ ضد "الأُلوهة الأسمى" (*Mediations*, IX, 1). والأفعال المتمحورة حول المصلحة الذاتية الخالية من أيّ غرضٍ اجتماعي آني أو بعيد المدى هي غير طبيعية في حقيقتها، أيّ أنّها تُعارض العقل (*Mediations*, IX, 23). والعقل يتطلّب منّا أنْ نتصرّف تجاه بعضنا بعضاً "وفقاً لقانون الزمالة الطبيعي بكلّ إحسانٍ وعدل" (*Mediations*, III, 11).

ويُلخّص ماركوس أوريليوس فلسفته على هذا النحو:

إذا كان الجزءُ المُفكِّر فينا مشتركاً، فإنّ العقل الذي نُعتبر من خلاله كائنات عقلانية ناطقة هو أيضاً مشتركٌ: وإذا كان هذا هو الحال، فمشتركٌ أيضاً هو العقلُ الذي يُرشدنا في ما ينبغي القيام به،

وما لا ينبغي؛ وإذا كان هذا هو الحال، فثمة قانونٌ مشتركٌ أيضاً؛ وإذا كان هذا هو الحال، فنحن شركاء في المواطنية؛ وإذا كان هذا هو الحال، فنحن أعضاء في مجتمع سياسي؛ وإذا كان هذا هو الحال، فإنّ العالم هو دولة بصورةٍ ماً. فأيّ مجتمع سياسي مشترك آخر يمكن القول أنّ أبناء الجنس البشري بأكمله أعضاء فيه؟ (*Mediations*, IV, 4).

ويُتابع ليصل إلى قوله الشهير بأنّ "طبيعتي عقلانية واجتماعية؛ ومدينتي وبلدي، من حيث كوني أنطونينوس، هما روما، لكن من حيث كوني إنساناً هما العالم بأسره" (*Mediations*, VI, 43). والمجتمع العالمي الذي يرتبط به كلّ إنسان بأخيه الإنسان موحَّدٌ ليس بروابط الدم، بل بشيء أكثر وثاقة، ألا وهو الفكر المنطقي أو العقل (*Mediations*, XII, 26).

وتكمن أهمية الرواقيين الرومان في أنّهم قد ضمّنوا أفكاراً فلسفية إغريقية حول "النظام الأخلاقي العالمي" في الأفكار القانونية التقليدية السائدة في روما، ما أوجدَ مبدأً موحِّداً للإمبراطورية في مجتمع العقل والعقلانية. إنّما في سياق التقليد الروماني نشأ مفهوم الحرب العادلة. فقد كانت روما في سنوات تأسيسها الأولى على ارتباط وثيق مع الطقوس والمؤسّسات الدينية. وكما في بلاد الإغريق كان الحصول على موافقة الآلهة في مسألتيّ الحرب والسِلم طقساً عاماً في غاية الأهمية، فيما كانت قوانين الحرب والسِلم في خلال فترة حُكم الملوك (735 ـ 508 ق.م.) متكاملة مع "القانون المقدّس" *jus sacrum*. ومن بين واجبات مَجْمَع الكهنة تطبيق "القانون المقدّس". وما إذا كانت روما قد اقترفت ظلماً أو حاقها ظلمٌ هو قرار ديني يُعلن عنه مَجْمَع الكهنة. ففي خلال الفترة الجمهورية كان هؤلاء يطرحون القضية لغاية عادلة أمام مجلس الشيوخ، حيث يُقرِّر

الأخير إلى جانب شعب روما مسألة الشروع بالحرب. ومثل هذه الحروب كانت عادلة وخاضعة لإرادة الآلهة في آن. وأخذ دور الكهنة يقل أهمية تدريجياً، بينما أصبحت أحقيّة الحرب هي الأساس. وارتبطت أحقيّة الحرب بانتهاك قانون، أي على روما أنْ تُثبت اقتراف خرق قانوني قبل أنْ تُعلن الحربَ عادلة ومُحقّة. لذا كانت الحرب خاضعة لقيود أخلاقية وقانونية على السواء. وما أضافه شيشرون على هذا المبدأ هو ربطه أحقيّة الحرب بمفهوم "قانون الأخلاق العالمي" أو "القانون الطبيعي" لدى الرواقيين. ويُقرّ هذا المبدأ بأربعة أسباب مُحقّة تُبرِّر الحرب: أولاً، إذا اختُرقت حدود روما؛ ثانياً، إذا تعرض سفراء روما للإهانة أو تحقير مهامهم؛ ثالثاً، إذا انتُهكت اتفاقيات مُبرمة مع روما؛ وأخيراً، إذا انقلبت أُمّة صديقة على روما وقدّمت دعماً لعدو[46].

وأرست روما إجراءً رسمياً لتحصيل حقوقها من الدول التي اقترفت أفعالاً خاطئة ضدها. يترأس رجل دولة طليعي وفداً من السفراء المبعوثين للمطالبة بدفع تعويضات. وبعد عودة الوفد إلى روما، تُمنَح فترة ثلاثة وثلاثين يوماً قبل إرسال الوفد ذاته إلى المُعتدي مجدداً ليُهدِّد بالحرب. وفي حال لم يتم دفع التعويضات يُوصي الوفد مجلسَ الشيوخ بشَن الحرب، فيُقرِّر الأخير اللجوءَ إلى القوة لتحصيل المطالب. ومن ثم يعود الوفدُ ذاته إلى المُعتدي مُعلناً الحرب. وكان يُسمح ببعض الاستثناءات لهذا الإجراء في حالة الحرب الأهلية، أو في حال لم يكن للعدو كيانُ دولة منظّمة، أو عند وقوع هجوم بالفعل على روما[47]. وذهبت روما، كما تصوّرها أعمال شيشرون، بعيداً بنفيها أنْ يكون توسُّعها مدفوعاً بالجشع، وبتأكيدها أنّ حروبَها كانت عادلة ومُحقّة. وشدّدت أيضاً على أولوية سلامة حلفائها[48]. لكن من ناحية السياسة العمليّة، لم تكن روما

لتُعارض السماح بتقديم المصلحة الذاتية على اعتبارات العدل والإنصاف[49].

ويعتبر أ. ب. دونتريف أنّ وضع نظام قوانين سارية عالمياً كان أعظم إنجاز في تطوُّر "القانون الطبيعي". ووجد هذا النظام تعبيراً له في كُتب الحقوق للإمبراطور الروماني جوستنيان (Justinian) الذي ادّعى نفاذاً عالمياً لها[50]. وأنّ هدف "القانون الطبيعي"، كما فهمه الرومان، كان تلطيف "قانونهم المدني" *jus civile* العتيق والصارم وجعله مقبولاً. وتتطلّبَ توسُّعُ روما تحوُّلاً في قوانينها لاستيعاب إمبراطوريتها المترامية الأطراف المُنشأة حديثاً، وقد أثبت "القانون الطبيعي" أنّه الأداة الأمثل. ومن أجل الحد من ربط القانون بالقوة، كان شيشرون توّاقاً لإظهار السِمة الأخلاقية لـ "القانون المدني" و"قانون الأمم". والعدلُ وفقاً لهذه القراءة لا يتأتّى من القانون، بل يسبقه أولوية[51].

وتضمّنت "مدوّنة جوستنيان القانونية" (Justinian Code)، وهي توليفة من المجموعات القانونية السائدة، العديدَ من التناقضات. فـ "القانون الطبيعي" *jus naturale*، على سبيل المثال، يختلف حيناً عن "قانون الأمم" *jus gentium*، ويتماثل معه أحياناً. وهذا يعكس معانيها الغامضة المُلتبِسة أقلّه منذ أيام شيشرون. فمن الناحية العمليّة شكّل "قانون الأمم" مجموعة عادات واتفاقيات أُدرِجت في مجموعة من القوانين التجارية، السارية على المواطنين والغرباء سواء بسواء، وكانت نافذة في المحاكم. وبكونه مثالاً قانونياً اعتُبر عنصراً عالمياً، في تباين مع العناصر المحدودة والتخصصية التي وُجِدَت في جميع المدوّنات القانونية. وغالباً ما تمّت المماثلة بين "قانون الأمم" بصفته مثالاً قانونياً و"القانون الطبيعي"، وهو بحسب مايكل ب. زوكيرت (Michael P. Zuckert) القانون المفروض على جميع المخلوقات

"ذلك الذي علّمته الطبيعة لجميع الحيوانات"[52]. ويرى أنّ معظم الإبهام حول مفاهيم فقهاء الحقوق الرومان إزاء القانون الطبيعي "إنّما ينشأ من خلطها مع المفاهيم الخاصة بالرواقيين، حيث هي خاصة بالبشرية ومُكتَشفة بالعقل السليم توافقاً مع الطبيعة، وكذلك مع المفهوم المسيحي اللاحق، حيث هي تعلو فوق القانون الإنساني وتعمل بمثابة حَكَم له. و"قانون الأمم" في مجموعة قوانين جوستنيان، المعروفةً بـ "دايجست" (*Digest*)، يتصل بـ "القانون الطبيعي"، إلا أنّه يسري بشكلٍ أكثر صرامة على البشرية جمعاء، وهو في هذا الخصوص يمكن اعتباره طبيعياً أيضاً، لكن بمفهوم مختلف عن "القانون الطبيعي".

ولم يكن "القانون الطبيعي" مجموعة مدوّنة، بل هو مثالٌ يغرس احترام تطبيق القانون في المحاكم ويتّسِم بالتالي بتأثير عمليّ فيها. ولا يُعتبر "القانون الطبيعي" في "مبادئ جوستنيان" (Justinian *Institutes*) ولا في مجموعة قوانين "أولبيان الصوري" (Ulpian *Digest*) متفوّقاً على "القانون الوضعيّ البشري"، أو "القانون المدني". ولا يُدَّعَى بأنّ الأول هو حَكَمٌ على الثاني، وليست له أيضاً الأفضلية في قضايا النزاع[53]. كما أنّه لا يهب الكائنات البشرية حقوقاً ثابتة. إلا أنّ أهميته تمثَّلت في كونه قد رسَّخ فكرة جدوى القانون وقيمته المتأصِّلة وإمكانية تطبيقه المتساوية على الجميع. كان قانوناً لا يستند إلى سُلطته الإلزامية، بل إلى قيمته الجوهرية[54].

ولم تكن علاقة روما بجيرانها علاقة سيِّد وعبد، بل اعتمدت على الظروف. ولم يستأثر الرومان بالمواطنية كما فعل الإغريق، بل وسَّعوا نطاق المواطنية اختيارياً ليضم حلفاء روما الإيطاليين ومن ثم بقية أرجاء الإمبراطورية. والإمبريالية الرومانية، كما رأينا بالفعل، لم

يكن يُنظَر إليها أساساً على نحو مناطقي. فالعلاقات المرتبطة بالأراضي لعبت دوراً، إلاّ أنّ المفهوم الأساسي تمحور حول طاعة أوامر "الإمبراطور" (*imperator*). وفي أيّ علاقة وقفت فيها روما مع حليف لها، فإنّها كانت تتوقَّع الإذعان لأوامرها. وتماماً كما كانت بلاد الإغريق، بالنسبة إلى الشعب الإغريقي، قلب الحضارة، كذلك كانت روما بالنسبة إلى الرومان[55].

النظرة المسيحية إلى العالم

واظبَ المسيحيون بمعظمهم حتى زمن تحوُّل قسطنطين إلى المسيحية (312 بعد الميلاد) على رفض الخدمة العسكرية بسبب وثنية تأليه الإمبراطور، وكذلك بسبب المبادئ المُسالِمة المُستقاة من "العهد الجديد". ففي الإمبراطورية ما قبل قسطنطين وجد المسيحيون المضطهدون شكلاً معدّلاً من الرواقية، علّم المساواة أمام الله وأملَ الخلاص، بما يُلائم معتقدهم. فقد أصبح "القانون الطبيعي" في أيدي الرواقيين أكثر إلزاماً وإرشاداً ممّا كان عليه في أيدي فقهاء الحقوق الرومان. و"القانون الطبيعي" جسَّدَ العدل الطبيعي وعلَّمَ احترام الكرامة المتأصِّلة وقيمة كلّ نفس بشرية، وشكَّلَ المعيار الأخلاقي الذي تُختَبر من خلاله القوانين الإنسانية. وسُرعان ما تلاشت مقولة وحدة الإمبراطورية مع نقل الكرسي الإمبراطوري إلى القسطنطينية وتوالي هجمات البرابرة. وكان من شأن المسيحية، بصفتها الدين الذي تبنّته الإمبراطورية رسمياً، وبتشديدها على المساواة والعالمية، أنْ أسهمت في وقف مسار الانحطاط والفساد[56]. وفي استغلالٍ لغموض "العهد الجديد" في ما يتعلّق بالاستخدام المسموح به للحرب، اعتمدت الكنيسة، وعدّلت، التقليدَ الروماني للحرب المبرَّرة من أجل السماح للمسيحيين، بل لمطالبتهم، بالمشاركة في متابعة الحروب العادلة. وبرَّر القديس

آمبروز (st Ambrose) والقديس أوغسطين (st Augustine) (354 ـ 430 بعد الميلاد)، على سبيل المثال، الانخراط المسيحي في الحرب بأنّه من أجل ضمان حدود الإمبراطورية في عهد قسطنطين ضد التهديد العسكري للبرابرة. ويُشدِّد القديس آمبروز على الفضائل الأفلاطونية والرواقية للحكمة العمليّة، والعدل، والشجاعة، والحِلْم، معتبراً أنّ الحياة وفقاً لهذه الفضائل هي شرطٌ مُسبق للخلاص. وهذا ينطوي على تعزيز العدل، وإنفاذه عند اقتضاء الضرورة. واتّبع القديس آمبروز خطى شيشرون في اعتقاده بأنّ الإحجام عن منع التسبُّب بأذية لصديقٍ من قِبَل الآخرين يجعل المرء مذنباً كشأن مُقترِف هذا الفعل. وليس لِزاماً فحسب أنْ يكون ثمة سببٌ عادلٌ للحرب، بل وجبَ أنْ تكون مُجرياتها عادلة أيضاً، أيّ ما يسمّيه "قانون الحرب" أو *jus in bello*. وينبغي معاملة جنود الأعداء بصفتهم متساوين أخلاقياً وكذلك وفقاً لمسلكهم السليم أو السيئ، والتمييز بين الأطراف البريئة والأخرى المُذنِبة في صفوف العدو عند تطبيق العدالة على المهزوم[57].

وكتبَ أوغسطين في الوقت الذي تعرّضت فيه روما بحد ذاتها لاجتياح القوط الغربيين في العام 411، فيما رزحت مدينته هيبو في شمال أفريقيا، المَحميّة من قِبَل الجيش الروماني، تحت وطأة التهديد المتواصل بالغزو، لتقع في نهاية الأمر تحت سيطرة الفندال في العام 431، أيّ بعد وفاة أوغسطين بعامٍ واحد. ورأى أوغسطين أنّ سُكّان "مدينة الله" (City of God)، التي وُجِدَت منذ بدء الزمان، و"المدينة الأرضية" (Earthy City)، التي وُجِدت بعد سقوط آدم من الجنة، يتشاركون الأرضَ ذاتها، ويُشكِّلون مجتمعاً عالمياً يعلو فوق الدولة والقيود العِرقية، وهم ينحدرون من آدم، ومُبتلون بالخطيئة الأساسية. ونتيجة لسقوط آدم، أفسدَ الإنسانُ كلَّ ما هو صالح. والدولة، على الرغم من أنّها فاسدة، ضرورية للحفاظ

على السِلم واستيعاب الطبيعة الاجتماعية للإنسان، ولو شابها نقصٌ. وعلى مستوى العالم، يُجادل أوغسطين بأنّ تعدُّد اللغات يُحدث انقساماً بين البشر، وحينما يعجز هؤلاء عن تبادل أفكارهم لغياب اللغة المشتركة "يغدو التشابه في طبيعتهم البشرية المشتركة غير ذي جدوى في توحيدهم" (*City of God*, XIX. 7, p. 861)[58].

وبهدف السعي إلى تحقيق السلام، يمكن الملك أن ينخرط في حروب، تعتمد عدالتها أو أحقيّتها على ما إذا كانت تُشَن للانتقام من عمل عدائي من قِبَل أُمّة فشلت في إعادة شيء ما استحوذت عليه ظُلماً، أيّ عدوان غاشم، أو لمعاقبة مواطنيها على أعمال خاطئة اقترفوها في حق دولتهم. وإضافة إلى ذلك، لا تُشَن الحرب العادلة إلا من قِبَل سُلطة مشروعة، لا تتصرّف بدافع الانتقام أو الحقد. ويكمن في صميم تفكير أوغسطين المفهوم القائل بأنّ الحرب هي عاقبة لخطيئة أو تكفير لها. والغاية التي وجبَ أن تهدف إليها الحروب دائماً هي السلام بأيّ شكلٍ كان. ويُخبرنا القديس أوغسطين أنّ حتى في هذه الحياة الدنيوية ما من شيء "مرغوب بتوقٍ كبير" أو يستحق التمتُّع به أكثر من السلام (*City of God*, XIX. 11, p. 866). والحرب لم تكن بالنسبة إليه شريرة بحد ذاتها، بل المُلابسات التي تُرافقها من جشعٍ، وشهوة للسُّلطة، وحُب الفظاظة والقسوة، هي التي تُشكِّل الشرورَ[59]. وكانت معاقبة الحاكم الشرير، بغية منعه من مواصلة اقتراف شروره، هي فعلُ محبّة بالنسبة إلى أوغسطين، طالما بقيَ حافز الانتقام ومتعة التسبُّب بالألم غائبين. ولا بُدّ من مقاومة المظالم لأجل الحفاظ على القِيَم المسيحية. لذا حثَّ المسيحيين، في هذا الإطار، على حماية الإمبراطورية الرومانية من رجال القبائل الصحراويين المُغِيرين[60].

وثمة حرب عادلة أخرى، لم يعترف بها الرومان، هي نوعٌ من

الحرب التي يُجيزها الرَبّ[61]. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالٌ ليس حول عدالة الحرب بل أيضاً بشأن حقّانيّتها. ويمكن الحاكم، بصفته أداة للرَبّ، أنْ يخرج بحُكم شخصي يُبرِّر به أيّ حرب يُطلقها في محاولة لتصويب أعمال خاطئة ضد النظام الأخلاقي، ويمكن له القيام بأعمال قاسية لصالح المُنهزِم بغية استئصال الانحراف والرذيلة من مجتمعه. وبالتالي، بوسع الحُكّام الأشرار أن يخدموا أغراض الرَبّ بمعاقبة شعوبٍ أخرى وقعت في الخطيئة. وتذهب نظرية الحرب العادلة لدى أوغسطين إلى ما يتعدّى رؤية شيشرون والرومان. واعتُبرت الحرب العادلة للحصول على تعويض، أو لحماية صديقٍ حليف، وسيلة لإعادة إرساء أمرٍ واقع، إلا أنّه بالوسع استخدام مبادئ أوغسطين لتبرير ما هو أكثر من ذلك. يمكن شَن الحرب من أجل إنزال العقوبة على جرائم مُخلّة بالقانون، وكذلك للانتقام من الانحطاط الأخلاقي للخطيئة. فعلى الحرب أنْ تُقيم الحق وتفرض احترام القانون[62]. ويؤكّد أوغسطين أنّ "مظالم الجهة المُعادية هي التي تفرض على الرجل الحكيم واجب شَن الحروب" (*City of God*, I. 26, p. 37).

ويُغدِق أوغسطين الثناء على روح المُسالَمة المسيحية التقليدية عبر رفض منح حق القيام بالحرب للأفراد الذين في خلال إلحاقهم الأذى بالآخرين رداً على عملٍ عدائي ربّما لا يسعهم تجنّب العزم على الانتقام. حتى إنّ الدفاع الشخصي عن الذات محظور نظراً إلى ما يُرافقه من كراهية وفقدان للمحبّة. ويُلخّص ف. هـ. راسل (F. H. Russell) موقف أوغسطين بتأكيده أنّ "المُسالمة الشخصية انضمّت بالتالي إلى تبرير الحرب العامة، الذي يتضمّن التشديد السائد في أواخر القرون الوسطى على ضرورة وجود سُلطة مشروعة لشَن حروب عادلة"[63]. وفي نظرية أوغسطين يُقرِّر الحاكم حسنات

الحرب العادلة ويُجيزها. وحدهم الجنود قادرون على التصرُّف بصورة مشروعة وفقاً لذلك. أمّا المواطنون ورجال الدين فمحظور عليهم القتل (*City of God*, I. 26, p. 37).

وأدركَ أوغسطين، على غرار ثيوسيديدس، بأنّ التداعيات الوخيمة للحرب الأهلية هي أكبر من تلك الناجمة عن الحروب الخارجية. ورأى أنّ توسُّع الإمبراطورية قد ضاعفَ احتمال حدوث الحرب الأهلية، التي فاقت تداعياتها والمآسي الناشئة عنها بكثير عواقب الحروب الخارجية (*City of God*, XIX. 7, p. 861). ويُجادل أوغسطين بأنّ الحروب الأهلية الانشقاقية التي شهدتها روما، في ظل عبادة الآلهة الوثنية، كانت أكثر وحشية وتدميراً بكثير من أيّ شيء آخر اختبرته في المعارك الخارجية، وأبشع من أيّ نكبة ابتَلَتْ بها في الحقبة المسيحية. وانتقام سولا من وحشية ماريوس (Marius)، على سبيل المثال، أدّت تحت ذريعة السلام إلى ذبح الأبرياء والعُزَّل الذين كان "قانون الحرب" ليستثنيهم كونهم لم يحملوا سلاحاً ولم يُظهِروا مقاومة. ويؤكّد أوغسطين أنّ القتلة "تجاوزوا كلّ الحسابات" ولم يتوقّفوا "حتى اقترِحَ على سولا الإبقاء على حياة بعض الناس كي يتبقّى للغُزاة بعض الرعايا للسيطرة عليهم" (*City of God*, III. 28, p. 129).

إلا أنّ عدالة الحرب الخارجية في نظرية أوغسطين تفقد معيارها الموضوعي التي سعى الرومان والرواقيون إلى تقديمه. فنظرية أوغسطين تُجيز الحرب المقدّسة كتلك التي شُنّت بحماسٍ ديني في خلال الحملات الصليبية. وتكاد كلّ حرب أجازها الحاكم واعتقد بأنّها حظيت بمباركة ربّانية تُعتبر حرباً مقدّسة. ولا يحقّ للمواطنين مقاومة أوامر الحاكم على أُسس الضمير. فهم في حِلٍّ من اللوم عند التصرُّف بأوامر رسمية حتى ولو اعتقدوا أنّ أوامر قتل العدو هي

جائرة. ويُجادل أوغسطين أنّ "ذلك الذي يُدين بواجب الإذعان لمن يُصدِر الأوامر لا 'يقتل' بنفسه - إنّما هو أداة، سيفٌ في يد مستخدمه" (*City of God*, I. 21, p. 32).

وفي مواجهة انحطاط الإمبراطورية، فُرِضَت على الحُكّام والرعايا تعاليم المسيحية حول "عالم مسيحي" وجدَ حدودَه الجغرافية، على نقيض الإمبراطورية الرومانية الممتدة فوق أكثر من قارّة، تتراجع تدريجياً لتنحصر في قارّة أوروبا. ومع حلول القرن الخامس ميلادي، أصبح كلّ ما كان ينتمي سابقاً إلى روما دولاً صغيرة عديدة، مع أثرٍ باقٍ تركّز في القسطنطينية. والوحدة السياسية التي وفّرتها روما حلّت مكانها تدريجياً وحدة دينية، على الرغم من وجود أنواع مختلفة من المسيحية.

الهوامش

(1) انظر مثالاً على ذلك: Plato, *Protagoras*, trans. by W. K. C. Guthrie (Harmondsworth: Penguin, 1987), p. 71

(2) Plato, *Laws,* trans. by A. E. Taylor (London: Dent, 1934), §§ 889-890.

(3) C. Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome* (London: Macmillan, 1911), p. 43.

(4) Sophocles: "*Oedipus the King,*" in: *Antigone, Oedipus the King, Electra*, trans. by Robert Fagles (Harmondsworth: Penguin, 1994), p. 77 [864].

(5) Sophocles: "*Antigone*," in: *Antigone, Oedipus the King, Electra*, trans. by Robert Fagles (Harmondsworth: Penguin, 1994), p. 16 [450],

تقول: "لا أعتقد أنّ مرسوماً منكم [كريون] | أيُّها البشري يمكن أنْ يتجاوز قوانين السماء | المُنزَلة والثابتة. سُلطانها ليس وليد | اليوم أو البارحة؛ | إنّها أزلية؛ وما من أحدٍ شهِدَ ولادتها".

(6) Aristotle, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. by George A Kennedy (Oxford: Oxford University Press, 1991),

انظر تمييزه بين العدالة السياسية الطبيعية والتقليدية: "إنّها طبيعية حينما تكون سائدة في كلّ مكان ولا تتأثر بأيّ وجهة نظر لدينا حول مدى إنصافها. وهي تقليدية حينما لا يكون

هناك سببٌ وجيه يقتضي اتخاذها شكلاً ما بدلاً من آخر وعندما يتم التوصُّل إلى الحُكم الذي تـفـرضـه بـالـتـوافـق" (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1973), 157, v. 7).

(7) Plato: *The Republic*, trans. by Desmond Lee, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1987), p. 178, and *Laws*, trans. by A. E. Taylor (London: Dent, 1934), §903; §923.

(8) Aristotle, *The Politics*, ed. by Stephen Everson, trans. by Jonathan Barnes, revision of Jowett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(9) انـظـر أيـضـاً: Jonathan Barnes, "Partial Wholes," in: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, eds., *Ethics, Politics and Human Nature* (Oxford: Blackwell, 1991).

(10) Plato, *The Republic*, pp. 258-259.

(11) Plutarch, *From Alexander to Constantine,* ed. and trans by Ernest Barker (Oxford: Clarendon Press, 1956), p. 8.

(12) المصدر نفسه، ص 17.

(13) Andrew Linklater: "*Men and Citizens,"* in: *The Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990), pp. 21-2.

(14) Alasdair Maclntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), p. 107.

(15) «Epicurus» Letter to Menoeceus: Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy,* trans. by Brad Inwood and L. P. Gerson (Indianapolis: Hackett, 1988), p. 24 [10. 128].

(16) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 27 [10, maxim XIV].

(17) R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London: Routledge, 1996), pp. 116-117.

(18) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 28 [10, maxims XXXI-XXXV].

(19) Maclntyre, *A Short History of Ethics*, p. 108.

(20) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, pp. 78-79 [7. 38-41].

(21) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 96 [7. 134].

(22) Constance Creede, "Epictetus," in: Ian P. McGreal, ed., *Great Thinkers of the Western World* (New York: HarperCollins, 1992), p. 49.

(23) انظر على سبيل المثال الفصل الخاص بالقَدَر عند الرواقيين في كتاب إنوود وغيرسون: Inwood and Gerson, *Hellenistic Philosophy*, pp. 127-135.

(24) انظر: MacIntyre, *A Short History of Ethics*, p. 105.

(25) اعتمدتُ في جدلي هذا على النقاش الممتاز حول القَدَر والضرورة في كتاب: J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 112-132,

ويُحلِّل القديس أوغسطين الرواقيين على نحو مماثل. ويرى أنّه "من بين الأشياء التي تمنّوا ألاّ تخضع للضرورة هناك الإرادة، لمعرفتهم أنّهم لن يكونوا أحراراً إذا خضعت إرادتهم للضرورة" Vernon J. Bourke, ed., *The Essential Augustine* (Indianapolis: Hackett, 1974), p. 184.

(26) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, pp. 139-141 [7, 85-8, 7. 108].

(27) J. W. Gough, *The Social Contract* (Oxford: Clarendon Press, 1957), p. 15.

(28) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 145 [7. 128].

(29) R. N. Berki, *The History of Political Thought* (London: Dent, 1977), p. 57.

(30) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, pp. 74-75 [7. 32].

(31) Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, p. 125.

(32) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 160 [4. 62].

(33) "Sextus," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 166 [M. 7. 159].

(34) نجد وجهة نظر كارنياديس في كتاب شيشرون: Cicero, *On the Commonwealth*, trans. by G. H. Sabine and S. B. Smith (London: Collier Macmillan, 1986), pp. 200-215.

(35) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 137 [7. 89].

(36) "Diogenes Laertius," in: *Hellenistic Philosophy*, p. 139 and p. 140 [7. 95 and 7. 108].

(37) "Ernest Barker," in: Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trans. and introd. by Ernest Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), p. xxxv.

(38) F. W. Walbank, *The Hellenistic World* (London: Fontana, 1992), p. 181.

(39) E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), pp. 100-103.

(40) George Holland Sabine and Stanley Barney Smith, "Introduction," in: Cicero, *Commonwealth*, 32.

(41) Charles Howard Mcllwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), p. 106.

(42) Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, p. 127.

(43) Cicero, *On Duties*, ed. and trans. by M. T. Griffin and F. M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(44) Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, trans. by George Long (London: Collins, [n. d.]).

(45) قارن بـ: "إذ إنّنا مخلوقون للتعاون، كالقدمين، واليدين، والجفنين، كصفّيّ الأسنان الأعلى والأسفل. فأنْ نعمل ضد بعضنا بعضاً هو مناقضٌ للطبيعة" (*Meditations*, II, 1).

(46) انـــظـــر: G. I. A. D. Draper, "“Grotius” Place in the Development of Legal Ideas about War," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 179.

(47) Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994), pp. 13-14.

(48) Michael Crawford, *The Roman Republic* (London: Fontana, 1992), p. 68.

(49) Andrew Lintott, *Imperium Romanum* (London: Routledge, 1993), p. 34, and Phillipson, *International Law and Custom*, p. 101.

(50) A. P. d'Entrèves, *Natural Law*, rev. ed. (London: Hutchinson, 1972), pp. 24-25.

(51) F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.; London: Sage, 1977), pp. 12-13.

(52) Michael P. Zuckert, ««Bringing Philosophy Down from the Heavens,»: Natural Right in the Roman Law," *Review of Politics*, vol. 51 (1989), p. 76,

انظر أيضاً: Phillipson, *International Law and Custom*, p. 83.

(53) "Barker," in: Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, pp. xxxvi-xxxvii, and Zuckert, «Bringing Philosophy Down from the Heavens», pp. 76-77.

(54) d'Entrèves, *Natural Law*, p. 35.

(55) Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 4-5.

(56) Parkinson, *The Philosophy of International Relations*, p. 14,

تمّ تبنّي المسيحية رسمياً في العام 383 للميلاد.

(57) Christopher, *The Ethics of War and Peace*, pp. 23-29.

(58) St Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. by Henry Bettenson, introd. by John O'Meara (Harmondsworth: Penguin, 1984).

(59) F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 16.

(60) Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 104.

(61) Christopher, *The Ethics of War and Peace*, p. 40.

(62) Russell, *Just War in the Middle Ages*, p. 19.

(63) المصدر نفسه، ص 18.

9

تقييد أسباب ومُجريات الحرب: الأكويني، وفيتوريا، وجينتيلي، وغروتيوس

الفكر في العصور الوسطى

شكّلت الأرض، بالنسبة إلى الفكر المسيحي في القرون الوسطى، مركزاً للكون. وكانت نظرته تؤكّد مركزية الأرض (geocentric) لا مركزية الشمس (heliocentric). لكن هذا لا يعني أنّه كان للمسيحي تعظيمٌ لمكانه في الكون. فما يقتضيه "سقوطه من نعيم الجَنّة" هو الضِعَة لا التسامي الفارغ. وإضافة إلى ذلك، كانت الأرض بالنسبة إلى الفكر المسيحي في القرون الوسطى تتألّف من ثلاث قارّات: أوروبا، وآسيا، وأفريقيا. وكان نوح، بعد الطوفان، قد قسَّم العالم إلى قارّات ووهبَ كُلاً من أبنائه الثلاثة واحدة منها. فمُنِحَ سام آسيا، التي ظهر منها اليهود. وحصل يافث على أوروبا، التي نشأت فيها "الأمم" غير اليهودية. وحظِيَ حام بأفريقيا، حيث ظهرت الشعوب الأفريقية المختلفة. وتوجَّب التوفيق بين هذه النظرة الجغرافية والكوزمولوجيا المسيحية. فقد ورثَ الفكر المسيحي القرونوسطوي (Medieval) عن الإغريق والرواقيين مفهومَ الكون المنظَّم الذي يجد فيه كلُّ شيء مكاناً له. وثمة تراتبية هَرَميّة من

أسمى أشكال الوجود إلى أدناها. وتضم هذه التراتبية الملائكة، والكائنات البشرية، والحيوانات، والنبات والجماد. وارتبطت معاً جميعُ أشكال الوجود هذه بما أسماه آرثر لوفجوي "سلسلة الكينونة العظمى". وتماسكت هذه السلسلة بثلاثة مبادئ. الأول هو مبدأ "التمام أو الوفرة" (Plenitude)، أي الفكرة القائلة بأنّ الله قد خلق كلّ شيء "ممكن الوجود"، بما في ذلك تلك الأشياء الخيِّرة والشريرة. والمبدأ الثاني هو "الاستمرارية أو التواصلية" (Continuity)، ويُستَمَدّ هذا المبدأ من دراسات أرسطو الأحيائية حيث اعتبر أنّ الأجناس والأنواع تتشابه بقوة في ما بينها إلى درجة "الملاصقة" بنظام تصنيفي أو ترتيبي. وبعبارة أخرى، ما من هوّة مُدرَكة بين نوع وآخر، أيّ أنّ السلسلة مستمرة تواصُلاً بين شكلٍ وآخر من أشكال الوجود. أمّا المبدأ الثالث فهو "التدرُّج" (Gradation). ويخضع كلّ شكل من أشكال الوجود في هذه السلسلة المتواصلة إلى ذلك الذي يأتي بعده. والكائنات البشرية متفوّقة على الحيوانات لكنّها دون الكائنات الروحانية[1] . ويأتي وضع القارّات الثلاث في علاقة تراتبية على بُعد خطوة قصيرة فحسب من هذه الكوزمولوجيا. جرى ذلك من قِبَل "الآباء المسيحيين" حينما استعانوا اختيارياً بمقاطع من "سفر التكوين" من أجل ترتيب الأعراق المختلفة. وكثيراً ما استشهد هؤلاء بـ "ترحيب الله ليافث" وسُكناه "في أخبية سام" (سفر التكوين، 9: 27). ولجأ القديس جيروم (St Jerome)، على سبيل المثال، إلى "سفر التكوين" ليدعم ادّعاءه بأنّه مُقدَّرٌ للمسيحيين أنْ يستبدلوا احتكارَ اليهود المُبكر للمعرفة الدينية. فقد شاعَ وسط "آباء المسيحيين" في القرن السابع اعتبار اليهود في رتبة أدنى من المسيحيين بسبب رفضهم تقبُّل "**العهد الجديد**". واعتُمدت الإشارة إلى كنعان ابن حام كعبدٍ لسام ويافث لإثبات أنّ الأفارقة كانوا أدنى من "الأمم" واليهود. إذاً، تربّع على رأس التراتبية

الهَرَميّة عِرقُ "الأمم" النبيل، أو الأوروبيون، فيما قبع في الوسط عِرقُ اليهود "الفظ"، أو الآسيويون، فيما بقِيَ في الأسفل عِرقُ الأفارقة المُسْتَعْبد.

فكلّ شيء في الكون، بالنسبة إلى الفكر المسيحي القرونوسطوي، يُنظِّمه القانون. فالقانون هو المفهوم الوحيد الأكثر أهمية في الفكر القرونوسطوي. ولا يمكن المغالاة في تقدير الطابع الشرعي أو الحقوقي لجميع أنواع العلاقات، بما في ذلك العلاقة بين الشعب والحاكم، وبين الأسياد والتابعين، فضلاً عن التعاملات التجارية. وآمن الشعبُ بتراتبية القانون، حيث تتّسِم قوانين الدولة بمكانةٍ أدنى. وشاعَ الاعتقاد بوجوب أنْ يعكس "القانونُ البشري" القانونَ الذي يحكم العالم. وفي هذا الخصوص، كانت قوانين الدولة إيضاحية إذ تعكس في تفسيرها "القانونَ الطبيعي" الذي وضعه الرَبّ.

وعلى الرغم من عدم تلاشي فكرة الإمبراطورية كلّياً، مع وجود إمبراطور في القسطنطينية بصفة الوارث المباشر للإمبراطورية الرومانية، وإعادة إحياء شارلمان للإمبراطورية في الغرب العام 800 ميلادي، فإنّ الوحدة الشاملة للأمم التي عُرِفَ بها القوم كانت متمثلة أساساً في المسيحية، حيث قُسِّمَ العالم إلى مسيحيين وآخرين. وممّا سرَّع في الأرجاء انتشارَ الوعي إزاء "العالم المسيحي" (Christendom) التهديدُ الإسلامي من القرن السابع وحتى القرن العاشر الميلادي، تلك الفترة التي وقعت في خلالها المناطقُ المسيحية، وأجزاء من أوروبا، على غرار أسبانيا وصقلية، تحت سيطرة المسلمين. وبين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلادي انطلقت "الحرب المقدّسة" دفاعاً عن حدود "العالم المسيحي" في حَمَلات صليبية متواصلة. فقد سعى البابا أوربان الثاني (Pope Urban

II) في العام 1095 إلى إلقاء الحُرْم الكَنَسِي على الفرسان الذين يُقاتلون إخوتهم المسيحيين، وحَضَّهم على شَنّ حروب ضد "الكُفّار". فقد أجازت البابويّة الحروب ضد أعداء الدين، مدمِّرة بالكامل كلّ أثرٍ لمبدأ المُسالمة في العهد المبكر للمسيحية[2] . لكن كانت ثمة محاولات من قِبَل الكنيسة لتنظيم مجرى الحرب، وذلك بتعميم شكلٍ أوّلي من "قانون مجريات الحرب" (*jus in bellum*) وسط المسيحيين بغية تقييد نشاطات المحاربين وذلك من خلال تحديد الممتلكات والأشخاص الذين كان يُحرّم تنفيذ أعمال عدائية ضدهم، على غرار الكهنة، والفلاحين الأبرياء، والنساء، والأطفال، فضلاً عن الكنائس، والحيوانات الزراعية، والأشجار المُثمرة. وكانت هناك محاولات أيضاً لتقييد الحرب في مواسم محدّدة وأيام معيّنة من الأسبوع، وحظر بعض الأسلحة مثل القوس الطويل والنشّابيّة[3] . ولم يكن لمثل هذه المراسيم الكَنَسِيّة تأثير يُذكَر على المحاربين، فيما كان الصليبيون بحد أنفسهم هم مَنْ عمل على الحد من النزاعات الطاحنة بين المسيحيين وذلك بإيجاد عدو مشترك يتعيّن التركيز عليه.

وتراجعت في زمن القديس توما الأكويني الجدوى السياسية لوجود إمبراطورية مسيحية عالمية، إلا أنّها لم تكن قد استُبدلت بعد بفكرة الدولة ذات السيادة. والكيان السياسي الأكثر شيوعاً كان "دولة المدينة" ذات السُّلطة التشريعية الخاصة بها. أمّا العنصر العالمي فكان مثال "القانون الطبيعي" العقلاني والأخوة الرُّوحية العالمية للمسيحيين في الكنيسة[4] .

القديس توما الأكويني

تحوَّل فهمُ المجتمع من أيام أوغسطين وحتى زمن الأكويني من

فهم اختياري إلى آخر عقلاني. فبالنسبة إلى أوغسطين، ارتبط البشرُ معاً ضمن مجتمع بالتوافق الإرادي والسعي المشترك أكثر منه بمفهوم عام للعدالة. إلاّ أنّ العقلانيين يُشدّدون أكثر على اكتشاف العدالة بالعقل السليم في "القانون الطبيعي"[5] . ويستشهد الأكويني بهذا الانتقال نحو العقلانية في خلال تأكيده على القانون والعقل. وفي الوقت ذاته يدمج الأرسطوطالية في نظريته بتأكيده على طبيعيّة المجتمع السياسي، وأولوية الصالح العام على ذلك الخاص، والطبيعة "الغائية" (teleological) للمجتمع.

ويرى الأكويني أنّ الخلق بأكمله يمثّل تراتبية مترابطة، وكلّ شيء فيه يملك غاية. والغاية هي السعي نحو الكمال الذي خُلِق كلُّ مخلوق، أو جنس ونوع، من أجل تحقيقه. ولكلّ كائنٍ من الكائنات قيمة ومكان، مع واجبات متصلة. والكائنات البشرية ليست مخلوقات منفردة منعزلة. فعلى غرار أرسطو، اعتبر الأكويني البشرَ اجتماعيين بشكل طبيعي. فكلُّ إنسانٍ وُهِبَ العقلُ وقادرٌ على القيام بأي حِرفة، لكنّه عاجزٌ عن إنتاج كلّ ما يحتاج إليه. والمجتمع ضروري ليس فقط من أجل دعم أسباب الحياة، بل أيضاً من أجل العيش حياة كاملة، وهذا ما يُسهِّله مجتمعٌ سياسيّ، ذاك الذي يُشجِّع أيضاً على تطوير الحياة الرُّوحية للجماعة[6] (*Selected Political Writings*, 191). وواقعَ أنّ البشر يملكون لغة وبوسعهم التعبير عن أفكارهم لبعضهم بعضاً بوضوح، إنّما هو دلالة بالنسبة إلى الأكويني على أنّهم مهيَّأون بالفِطرة للعيش في مجتمع[7] . فالكائنات البشرية تُشكّل سويّة كائناً عضوياً يخضع له كلّ فرد. وهذا الكائن العضوي هو الجماعة، الذي يتمثَّل غرضها في تشجيع الصالح العام. ووحدة الكُلّ شرطيّة أو ظرفيّة. فالأفراد الذين يؤلفون الجماعة قادرون أيضاً على التصرُّف بشكلٍ مستقل عنها. وعلى نحو مماثل، يملك المجتمع ككُل نطاقَ

تحرُّكٍ يختلف عن نطاق أيّ فرد فيه. ومن باب التشبيه، تأتي حركة السفينة نتيجة التجديف الجماعي للبحَّارة المُجدِّفين، وأيّاً منهم لا يمكنه القيام بذلك بمفرده (*Selected Political Writings*, 193).

فالغرض من وراء اتحاد البشر هو تمكين الأفراد من تحقيق هدف وجودهم بأنْ يكونوا أفاضل. ومن وجهة نظر الأكويني، يتطلّب المجتمع البشري حكومة من أجل تحقيق هذه الغاية. وهو يُميِّز بين نوعين من الهيمنة: العبودية، والخضوع الطوعي للأحرار من أجل فائدتهم المشتركة. والهيمنة الأخيرة، لا الأولى، وُجِدَت قبل سقوط آدم وبالتالي أجازها الله في تدبيره. وإضافة إلى ذلك، ارتبطت أعلى مستويات الفضيلة الشخصية بالحنكة في تدبير الحُكم، وبالتالي لا بُدّ من وجود دولة لاكتساب تلك الفضائل (*Selected Political Writings*, 3-9).

نظرة الأكويني إلى الطبيعة البشرية تفاؤلية في إمكانها (Potential)، إلا أنّها تشاؤمية في تبدّياتها (manifestations) الفعلية. فهو يرى، بخلاف أوغسطين، أنّ "السقوط من النعيم" قد أضَرَّ بالفضيلة البشرية، وأدّى إلى فقدان حظوتها، لكنّه لم يُفسدها أو يُدمِّرها كلّياً[8]. ويُجادل الأكويني بأنّ جميع البشر يملك إمكانية القيام بأفعالٍ فاضلة، إلا أنّ هذا يتطلّب الانضباط الذاتي. فالجميع ما خلا قلّة قليلة يتطلّب دعماً متبادلاً لمساعدته على تطوير أهليّته الطبيعية لأن يكون صالحاً. وفي معظم الحالات وجبَ فرض ممارسة الانضباط الضروري بواسطة القوة والخوف من أجل منع التسبُّب بأذى لبقية المجتمع، وبغية غرس عادة القيام طوعاً بما كان يُجبَر على القيام به كرهاً بفعل الخوف.

إنّ صالح الفرد وصالح الجماعة، أو الصالح العام، مختلفان، والمصالح الفردية تتباين، إلا أنّ الصالح العام هو الذي يُوحِّد

المجتمع. ولا يمكن تصوُّر الفرد بمنأى عن الجماعة أو المجتمع. فالفرد لا يسعه تحقيق إمكانياته إلا من خلال المجتمع والاتحاد السياسي. والسعي وراء المصلحة الذاتية الفردية يقود إلى التجزُّؤ والتفرقة. ويحتاج كلّ مجتمع إلى أنْ يُوجَّه من قِبَل هيئة تُعزِّز الصالح العام، الذي يُشكّل المبدأ الموحِّد للمجتمع[9] (*On Law, Morality, and Politics*, 264).

وتصوغ حكومة المجتمع القوانينَ التي تُرشِد الفرد نحو الكمال. وهدف القانون المدني هو جعل القواعد الأخلاقية واضحة، وبالتالي تمكين المواطنين من الارتقاء بفضائلهم. إذاً، للدولة غرضٌ أخلاقي جليّ من حيث كونها تُرسي العدل وتُعزِّز الحياة الفاضلة: "إنّ الهدف الحقيقي للقانون يتمثَّل في حَضّ أولئك الخاضعين له للسعي وراء فضيلتهم...[و] التأثير الأمثل للقانون هو صالح أولئك الذين صدرَ من أجلهم" (*Selected Political Writings*, 117).

لكن ما هو مصدر القانون البشري؟ إنّ الكونَ بأكمله محكومٌ بالقانون، ويخضع لتدبير الخالق. والقانون عقلاني؛ إنّه تعبيرٌ وتجسيدٌ للعقل، وما خلا فهو قانون الخطيئة. والله يُوجِّهنا بواسطة القانون ويساعدنا من خلاله على تحقيق النعمة. ويُميِّز الأكويني بين أربعة أنواع من القانون العقلاني، يُبدي كلٌّ منها نوعاً مختلفاً من المنطق العقلي. الأول هو "القانون الأزلي" (Eternal Law) وهو "حكمة الله المقدّسة" المتبدّية في الخلق بأكمله. إنّه يُجسِّد جميع الأغراض التي لأجلها خُلِقَتْ المخلوقات ويُمثِّل تدبير الله في كَوْنٍ مُنظَّم عقلانياً (*Selected Political Writings*, 121). وغيرُ متاح للبشر معرفة هذا القانون مباشرة، ولا استيعاب أسرار المُخطّط الإجمالي للأشياء. إلا أنّ البشر يمكنهم معرفة "القانون الأزلي" بقدر ما ينعكس في الأشياء والأفعال. ويملك كلّ امرئ درجة ما من معرفة الحقيقة، التي هي

بحد ذاتها انعكاس لحقيقة "القانون الأزلي" الثابتة. وبعبارة أخرى، يرى الأكويني، كشأن أفلاطون، أنّ هناك قانوناً عقلانياً عُلوياً لامتغيِّر، تتبدّى مظاهره في العالم.

ما هي العلاقة بين "القانون الأزلي" والأنواع الأخرى من القانون؟ يتمثّل فهم الأكويني للقانون عن كثب بوجهة نظره القائلة بأنّ الكائنات البشرية اجتماعية بالفِطرة ومُهيَّأة للعيش في مجتمعات سياسية. والقانون بمختلف أنواعه، بما في ذلك "الأزلي"، يرتبط بخطةٍ ما تُوجِّه الأشياء نحو غاية. والخطة الكلّية يضعها "مُحرّك أوّل" (prime mover)، وأولئك الذين يُطبّقون نواحي منها عبر وضع خطط ثانوية إنما يستمدّونها اشتقاقاً من الخطة الكلّية الأولى. وبالتالي يستمدّ الولاة التابعون خططهم للحُكم من "سُلطة الملك". و"القانون الأزلي" لله هو خطة حُكم الكون، وبالتالي فإنّ "خطط الحُكم" التي يُطبِّقها الحُكّام التابعون هي "مستمَدّة من القانون الأزلي" (*Selected Political Writings*, 121).

إذاً، إنّ الأنواع المختلفة من القانون هي بالنسبة إلى الأكويني تتصل بـ "القانون الأزلي" بكونها مشتقة منه. ويوفر هذا القانون الخطة أو النموذج الذي وجبَ على جميع أشكال القوانين أنْ تستند إليه طلباً للإرشاد.

أمّا النوع الثاني من القانون فهو "القانون الطبيعي". وهو انعكاسٌ للعقل "المقدّس" الموجود في جميع الأشياء التي خلقها الله. إنّه يتصل بتلك الأشياء التي تؤلّف طبيعتنا. وبحسب نظرة الأكويني، فإنّ للكائنات البشرية ميلاً طبيعياً لأن تكون خيِّرة. وهي تسعى بالإشتراك مع أشكالٍ أخرى من الوجود للحفاظ على أنفسها وفقاً لطبيعتها. إذاً، إنّ الحفاظ على الذات والميل للخير هما من "قوانين الطبيعة". ثمة ميول طبيعية نتشارك بها مع الحيوانات. إنّها

غرائزنا نحو الإنجاب وتربية الأطفال. ونظراً إلى الطبيعة العقلانية للكائنات البشرية ثمة غرائز معيّنة في "القانون الطبيعي" تنطبق علينا فحسب. إنّها ميولنا الطبيعية للسعي من أجل معرفة حقيقة الله، والعيش مع الكائنات البشرية الأخرى ضمن مجتمع واحد. وجميع الأفعال المتعلّقة بهذه الميول تندرج ضمن "القانون الطبيعي": "تحديداً، أنّه وجبَ على الإنسان تجنُّب الجهل، وأنّ عليه ألاَّ يُسبِّب الإهانة للآخرين الذين يتعيّن عليه الانضمام إليهم، وجميع الأفعال المشابهة" (*Selected Political Writings*, 123).

فبأيّ طريقة إذاً يمكن الكائنات البشرية المشاركة في "القانون الأزلي"؟ هل من خلال امتلاك "القانون الطبيعي" أو الغرائز؟ ويمكن القول أنّنا بكوننا خاضعين للقانون نُعتبر مشاركين فيه: "تتشارك جميع الأشياء بشكل ما في 'القانون الأزلي'، ونظراً إلى انغراسه فيها تستمدّ منه ميولها الخاصة لأفعالها وغاياتها المُثلى" (*On Law, Morality, and Politics*, 20). وتتشارك المخلوقات العقلانية في "القانون الأزلي" بطريقةٍ أكثر رفعة. وقد وُهِبَ البشر والملائكة العقل، الذي بواسطته نتعلّم ما هو خيرٌ وما هو شرٌ. ومعرفةُ الصالح والطالح وتحكيمُ الضمير وفقاً لذلك ما هما إلا "النور المقدّس" الذي يشعُّ في ذواتنا. ومن خلال "القانون الطبيعي" يمكن القول أنّ البشر يشاركون في "القانون الأزلي" للرَبّ: إنّما بفضل هذه المشاركة نحن قادرون على تمييز الخير من الشر "بما يتصل بالقانون الطبيعي" (*On Law, Morality, and Politics*, 20).

لكن هل يسري "القانون الطبيعي" على نحو شامل؟ أيّ هل هو ذاته بالنسبة إلى جميع الرجال والنساء؟ إنّ "القانون الطبيعي"، من حيث المبادئ الأولى العامة، هو معيار المسلك السليم بالنسبة إلينا جميعاً. وفي ما يتصل بـ "العقل المجرّد" أو "التأمُّلي"، تُعتبر

حقيقة المبادئ والخُلاصة المستمَدّة منها متماثلتين لدى الجميع. فحقيقة أنّ مجموع الزوايا الثلاث للمثلث هو 180 درجة هي ذاتها لكلٍّ منّا. وعلى نحو مماثل في مسائل المنطق التطبيقي فإنّ المبادئ العامة لـ "قانون الطبيعة" تبقى هي ذاتها؛ على سبيل المثال وجوب أنْ نتجنّب التسبُّب بأذى تعسُّفاً لأخوتنا البشر، أو حَقٌّ علينا أنْ نفي ديون الآخرين. لكن عند تطبيق هذه المبادئ في ظروف عمليّة يمكن القبول ببعض الاستثناءات. فثمة حالات يكون فيها تسديد الدين مسبِّباً لأذى كبير. فعلى سبيل المثال، يجادل الأكويني بأنّ الجميعَ موافقٌ على أنّ وجوب التصرُّف وفقاً للعقل هو مبدأ عام من مبادئ "القانون الطبيعي". ويرى أنّنا، انطلاقاً من هذا المبدأ، نصلُ إلى الاستنتاج المباشر بوجوب أنْ نُسدِّد ديوننا. وهذا يصلح كقاعدةٍ عامة، لكنّه مع ذلك قد يعترف باستثناءات عند تطبيقه على قضايا محدّدة. ففي بعض الظروف، يمكن أن يُسبِّب تسديد الدين ضرراً، وبالتالي نكون نتصرّف بمنأى عن العقل لا توافقاً معه. فمن غير العقلاني، على سبيل المثال، تسديد أموالٍ إذا كانت تلك ستُستخدم لشراء أسلحة لشَنّ حرب على بلادنا. وباختصار، يبقى المبدأ العام مُحِقّاً على الدوام، أي وجبَ علينا التصرُّف بما يوافق العقل، إلا أنّ الخُلاصة التي نستمدّها من المبدأ العام في تطبيقه العمليّ قد لا تكون صالحة في جميع الظروف العمليّة.

وربّما يتباين "القانون الطبيعي" بطريقة أخرى. فلعلّ المبادئ العامة تكون صالحة، إلا أنّ مقدرتنا على معرفة الخُلاصات المستمدّة منها قد تختلف. وبعبارة أخرى، ربّما نُحرَم من العقل، وهو طاقتنا على معرفة الخُلاصات والاستنتاجات المُستمَدّة من المبادئ العامة، بفعل الأهواء أو بسبب "عادة طبيعية شريرة". فعلى سبيل المثال، تُعتبر الجريمة ضد "القانون الطبيعي"، ولكن بسبب فساد العقل في

بعض المجتمعات ربّما تُقبَل كجزءٍ من نمط حياة تلك المجتمعات.

لنختصر ما أوردناه حتى الآن: تملك الكائنات البشرية عقلاً وتعرف الفارق بين الصواب والخطأ. وبذلك نُشارك في "القانون الأزلي" للإله. إنّنا نتشارك مع الحيوانات في الميل الطبيعي نحو الحفاظ على الذات والتكاثر. لكنّنا كأصحاب عقولٍ نتميّز عن الحيوانات بميولنا الطبيعية لمعرفة الإله ومعرفة حقائقه. وإضافة إلى ذلك، نحن اجتماعيون طبعاً ونحتاج إلى أن نُحْكَم من قِبَل سُلطة تُحفِّزها الرغبة في تعزيز الصالح العام. وكوننا نتّسِم بقدراتٍ مختلفة في السعي وراء الخير، فإنّنا نحتاج إلى مساعدة متبادلة، بينما يحتاج البعض إلى أن يُقيَّد ويُكبَح بالقوة والخوف.

ويُجادل الأكويني بأنّ المجتمع البشري لم يكن لينعَم بالوجود من دون قوانين بشرية. فالقوانين البشرية هي فعلاً تطبيقٌ وتخصيصٌ لمبادئ "القانون الطبيعي" في ظروفٍ محدّدة. وكما يستقي الأفراد خُلاصات من المبادئ العامة لـ "القانون الطبيعي" في استخلاص أحكامهم الأخلاقية، فإنّ الدولة تُعلِن قوانينها التي تستمدّها من المصدر ذاته. وقوانين الدول من حيث كونها خُلاصات مستقاة من مبادئ "القانون الطبيعي" قد تختلف بين دولة وأخرى. على سبيل المثال، تُدان عمليات القتل والسرقة بمبادئ "القانون الطبيعي"، إلا أنّ معايير وتعريفات ما يُشكّل جريمة وسرقة، والعقوبات المستحقّة على مثل هذه الجرائم، قد تختلف بين دولة وأخرى. وهي لا تقل شرعيّة بسبب تباين تفاصيلها طالما بقيت متماشية مع المبادئ العامة لـ "القانون الطبيعي". وتتطلّب القوانين البشرية قسطاً كبيراً من البراعة والمهارة في صوغها وتوفر مجالاً واسعاً للتغيير والتحسين على مر الوقت[10].

يتميّز "القانون البشري" بالنسبة إلى الأكويني بانقسامه إلى

"قانون الأمم" وقانون مدني. يختلف الأكويني عن شيشرون من حيث كونه لا يُحدِّد "قانون الأمم" و"القانون الطبيعي"، بل يستشهد بمجموعة قوانين جوستنيان في تمييزهما: "الأخير مشتركٌ لدى جميع الحيوانات فيما الأول مشترك لدى البشر فحسب" (*On Law, Morality, and Politics*, 141). و"قوانين الأمم" هي خلاصة مباشرة من "القانون الطبيعي" ويعني الأكويني بذلك أنّ تلك الأشياء التي نتشارك بها مع الحيوان، مثل نزعتنا الطبيعية إلى التكاثر وتربية الأطفال، هي مُطلَقة وعالمية. وقانون أو حق الأمم مشتركٌ لدى الكائنات البشرية فحسب، وينجم عن تطبيق "القانون الطبيعي". ولا يُخبرنا "القانون الطبيعي" بالتجريد لِمَنْ وجبَ أنْ تعود مثلاً قطعة من الأرض، لكن من الناحية العمليّة المتصلة بصلاحيتها للزراعة، يمكن العقل أن يُثبت جدارة شخص ما للمطالبة بها مُلكاً له (*On Law, Morality, and Politics*, 140-141). ويوافق الأكويني على تعريف "قانون الأمم" الذي يُصرِّح به غايوس (Gaius) في "مبادئ جوستنيان": "ما يقضي به العقل الطبيعي بين البشر يُراعيه الجميع بالتساوي ويُدعى حقاً مشتركاً بين الأمم" (*On Law, Morality, and Politics*, 141).

فمن دون "قوانين الأمم" يتعذّر وجود أيّ جماعة أو مجتمع. ومن مبدأ القانون الطبيعي "لا تؤذي الآخرين"، يستخلص القانون البشري أنّ الجريمة غير مشروعة. وتُشير "قوانين الأمم" الأخرى إلى ممارسات البيع والشراء ونشاطات مماثلة أخرى تُنظِّم العلاقات الاجتماعية. وتُستَقى مثل هذه القوانين من "القانون الطبيعي" لأنّ الناس كائنات اجتماعية بالفِطرة. والقانون المدني هو مجموعة القوانين التي تُطبِّق الخُلاصات المباشرة المُستَقاة من "القانون الطبيعي"، كمثل اعتبار الجريمة غير مشروعة، لتنطبق على الظروف المحدّدة.

لكنّ هناك حدوداً لما ينبغي إدراجه في القانون البشري. فالقانون ليس أداةً كاملة لجعل الناس تتّسِم بالأخلاق. إنّه قادر على أن يُنظِّم العديد من أفعالنا الملموسة، لكنّه يعجز عن جعلنا نقوم بتلك الأفعال لأسبابٍ صحيحة. والقوانين البشرية حينما تُمرّر ينبغي أنْ تأخذ في الاعتبار حالة الكائنات البشرية. فإذا كان من المحال الامتثال لها، فعندها لا غرضَ ذا جدوى منها. فقط تلك الرذائل التي تؤذي الآخرين والتي تمنع الصالح العام وجبَ إعلانها غير شرعية. وبالتالي ينبغي حظر الجريمة والسرقة.

وحيث إنّ العقل البشري ينقصه الكمال أسند الله القانونَ البشري إلى "القانون المقدّس". والقانون الأخير هو الفئة الرابعة من فئات القانون التي حدّدها الأكويني، وهدفه الأساسي هو تنظيم تحرّكنا الجسدي الخارجي، إلا أنّ "القانون المقدّس" يضمن القيام بالأفعال لأسباب وجيهة من أجل السماح للكائنات البشرية بالمشاركة في "القانون الأزلي" بطريقةٍ ما كانوا ليقوموا بها لولا ذلك. وبحسب الأكويني، كُشِفَ عن "القانون المقدّس" في **العهدين القديم والجديد**. ومثل هذا القانون ضروري من أجل تهيئة الكائنات البشرية لغايتها القصوى في ما يتعدّى قوى العقل البشري، أي الخلاص الأبدي، لأنّ الذكاء البشري يعجز عن استيعاب غاية الله من دون معونة الإيمان والنعمة الربّانيّة.

ويفترض الأكويني بأنّ المجتمع البشري العالمي يتماسك طبيعياً في وحداتٍ سياسية صغيرة تتباين درجات استقلاليتها. والقواعد الأخلاقية هي عالمية بالنسبة إليه، وتماماً كما تُنظِّم سلوك الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم بعضاً، تعمل على تنظيم العلاقات في ما بين الدول. وهذا لا يعني أنّ الحرب مُدانة بالكامل. ففي التقليد المسيحي كانت فكرة "الحرب العادلة"، وأشهر مَنْ تحدّثَ عنها أوغسطين،

مقبولة على نطاقٍ واسع. واستندت سلطة البابويّة في إطلاق حملات صليبية ضد "الأعداء" إلى مبدأ "الحرب العادلة العقابية".

وإذا سلّمنا بأنّ غاية الحكومة هي تعزيز الصالح العام، ربّما تمر ظروفٌ تتطلّب الإخلال بهذا الالتزام بغية صَدّ تهديدٍ خارجي، أو من أجل المطالبة بدفع تعويضات على ضررٍ تعرّض له المواطنون من قِبَل أُمّة مُعادية. إنّ الأمير، أو الحكومة - أو كلّ ذي سلطة عامة - في إطار حماية المجتمع من الأذية والضرر، له الحق في اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية. ومن شأن إعلاء السلام فوق أيّ شيء أنْ يُفضي إلى رفاه المجتمع، وهو ما يجب على الأمير الحفاظ عليه حتى ولو عنِيَ ذلك اللجوء إلى الحرب (*Selected Political Writings*, 11). ويُجادل الأكويني بأنّه "من واجب الملك أنْ يحرص على أمن المجتمع التابع له بمواجهة الأعداء. فلا جدوى في الاحتراس من المخاطر الداخلية، حينما يستحيل الدفاع بمواجهة الأعداء الخارجيين" (*Selected Political Writings*, 83). والقتل يكون غير مشروع، إلا إذا اقتُرِف لفائدة الصالح العام، كمثل مقاتلة الجنود للعدو. والنيّة في القتل دفاعاً عن الذات لأمرٍ شخصي هو أمرٌ خاطئ. وإذا كان القتل نتيجة للدفاع عن الذات، شرط عدم استخدام درجة غير متكافئة من العنف في ما يتعلّق بالتهديد، فهو مسموحٌ به لأنّ "المرء فُطِرَ للحرص على حياته أكثر من حياة الآخرين" (*On Law, Morality, and Politics*, 226).

فلا يمكن إضفاء الصفة الشرعية على الحرب بذريعة قديمة، بل وجبَ أنْ يكون الإعلان عنها خاضعاً لمعايير صارمة. ويستمدّ نقاش الأكويني حول الحرب العادلة بشدّة من القديس أوغسطين. فبالنسبة إلى الأكويني ينبغي أن تستوفي الحربُ العادلة ثلاثة شروط. أولاً، يتعيّن الإعلان عن الحرب من قِبَل سُلطة مختصة، وليس من قِبَل

أفراد عاديين غير ذي صفة رسمية، تكون في موقعٍ يُتيح لها رفع الضيم. وكان ثمة أفرادٌ عاديون في خلال العصور الوسطى استأثروا بحق إعلان الحرب، فيما حصل الأشدُ قوة منهم على جيوشٍ وتمثيلٍ دبلوماسي لدى حُكّام كبار. وأبرموا اتفاقيات ومعاهدات على نحوٍ مستقل من الحاكم السائد. ويعكس الأكويني نشوء مجتمعات سياسية أكثر مركزية ذات سُلطة مشروعة مخوَّلة لحفظ الأمن الخارجي والداخلي على حدٍ سواء. إذاً، تعمل السُّلطة المشروعة وفقاً للصالح العام. لكن وجبَ أن نتنبَّه إلى أنّ السُّلطة المشروعة لم تكن دائماً قابلة للتحديد كما غدت عليه لاحقاً. فالعديد من الحُكّام والأمراء احتفظ بعلاقة غامضة مع "الإمبراطور الروماني"، كما كان العديد منهم على نزاع مع البابويّة حول نطاق السُّلطة المشروعة. وكما رأينا في "الفصل 6" المتمحور حول مكيافيلي، مُنِحَ العديد من المدن حرّيات من قِبَل الإمبراطورية التي جعلتها مستقلة سياسياً بشكل نسبي.

أمّا الشرط الثاني الذي يُحدِّده الأكويني للحرب العادلة فهو السبب العادل. وبعبارة أخرى، ينبغي أن تكون الدولة التي تُشَنّ عليها الحرب تستحق المهاجمة، أو يتعيّن الدفاع عن النفس بمواجهتها. ولا بُدّ أن تكون تلك الدولة قد اقترفت إساءة واضحة. ومفهوم الأكويني حول الحرب العادلة أكثر محدودية من ذاك الذي صرّح به أوغسطين. فالتوسُّع الإمبريالي أو مجرّد الخوف من دولة جارة لا يُشكِّل سبباً عادلاً للحرب.

ثالثاً، حتى ولو أُعلِنَت الحرب من قِبَل سُلطة مشروعة لسببٍ عادل، فإنّها تبقى غير عادلة إذا كانت النوايا خبيثة. ويؤكّد الأكويني أنّه "لا بُدّ من أنْ تكون للمحاربين نيّة سليمة مُحِقّة، كي يعتزموا تقديم الخير وتجنُّب الشر (*On Law, Morality, and Politics*, 221).

وربّما يعني ذلك من الناحية العمليّة إلحاق الأذية بالعدو من أجل تعزيز صالح العدالة، أو تجنُّب التسبُّب بضررٍ أكبر. وبحسب نظرة الأكويني فإنّ لمعاقبة مُقترفي الشرور، من أجل استعادة الانسجام الأخلاقي، تفويضاً ربّانيا[11]. وطالما بقيت النيّة شريفة فليس من الجور في الحرب العادلة أخذ غنائم الحرب. وإذا كانت نيّة الفرد في خوض حرب عادلة هو الكسب من النهب والسلب بدلاً من ترسيخ العدل، عندها يكون أخذ غنائم الحرب سرقة، أي الانتزاع من الآخرين شيئاً ما ليس لنا حقٌّ فيه. وعلى نحو مماثل، فإنّ أولئك الذين يكسبون غنائمَ في حربٍ غير عادلة إنّما يقترفون سرقة ولزام عليهم إعادة جميع ما استولوا عليه (*On Law, Morality, and Politics*, 188).

إذاً، إلى أيّ مدى تُعتبر الحروب ضد "غير المؤمنين" مبرَّرة؟ بعبارة أخرى، هل وافقَ توما الأكويني، أو برَّر، الحملات الصليبية التي أطلقتها الكنيسة؟ إنّ مسألة الحروب الصليبية كانت في زمن كتابة الأكويني أقل إلحاحاً ممّا كانت عليه من قبل، فيما خبا الحماس للتمسُّك بمُثُلها. ولم يُعطِ الأكويني حلاً منهجياً لمسألة ردّ المسيحيين على غير المؤمنين، إلا أنّه وضعَ بعض الملاحظات المتناثرة. فعدم الإيمان بالنسبة إلى الأكويني كان من بين الخطايا الكبرى، لكنّه لم يعتقد بوجوب إجبار غير المؤمنين على تقبُّل الإيمان المسيحي، فتلك مسألة إرادة واختيار. لكن حينما ينشأ خطر الممارسات التجديفية والشريرة لغير المؤمنين "بما يُعيق الإيمان بالمسيح"، عندها يمكن شَنّ الحرب ضد هؤلاء (*On Law, Morality, and Politics*, 250). وعلى الرغم من رفضه بَسْط حُكم "الكُفّار" على المؤمنين واعتقاده بمُبرِّرات الكنيسة لمنع ذلك نظراً إلى تأثيره على الرُّوح المعنوية للمؤمنين الضعفاء، فإنّ مجرّد واقع

عدم الإيمان بالمسيحية لا يُشكِّل تبريراً لشَنّ غزوات "حرب صليبية مقدّسة". ومن ناحية تدبيرية، ومن أجل منع نشوء أضرار أكبر، أو لصالح ما، ربّما يكون من الضروري السماح بين الحين والآخر بشعائرَ غير المؤمنين، وعلى الرغم من أنّ الأكويني يقصد هنا الأراضي التابعة لنطاق السُّلطة، فإنّه يمكن توسيع ذلك ليشمل العلاقات الخارجية أو الحروب. إلا أنّ المؤمنين المتخلّفين عن دينهم والتزامهم بإيمانهم يمكن اضطهادهم على نحو مبرّر.

يتطرّق الأكويني بالفعل إلى السؤال المطروح حول ما إذا كان يحقّ للحاكم على نحو مبرّر فرض ضرائب على رعاياه. ففَرْض الضرائب والأتاوات للكَسْب الخاص وتعظيم الشأن محظورٌ لأنّ "حُكّام البلدان معيَّنون من الله، ليس من أجل السعي وراء كسبهم الخاص، بل من أجل ازدهار الصالح العام" (*Selected Political Writings*, 91). وحينما تُطلَب الثروة للحفاظ على الصالح العام، فمن العدل أن يُسهِم فيها المواطنون، وذلك من أجل تسهيل تنفيذ الحاكم لالتزاماته (*Selected Political Writings*, 93). وليس من الظلم في ظروف تتصل بـ "صون الصالح العام" تحصيل ضرائب بالقوة (*On Law, Morality, and Politics*, 188). ويفترض الأكويني ببساطة أنّ الخدمة العسكرية إلزامية في إطار التزامنا العام تقديم فروض الطاعة للحاكم الشرعي. ويُجادل بأنّ "حتى الملك الصالح، ولو لم يكن طاغياً، يمكنه أن يأخذ الأبناءَ ويجعلهم مدافعين عن الحق العام وجنوداً وقادة وأنْ يأخذ أشياء كثيرة من رعاياه بغية ضمان الخير العام" (*On Law, Morality, and Politics*, 119).

وعلى خطى الأكويني، أبدى علماء لاهوت من أتباع مدرسته، موافقتهم على فكرة الحرب المُبرَّرة التي تُشَنّ لفائدة الصالح العام، مع الاستمرار في إدانة تلك الحروب التي تُحفِّزها الرذيلة. وقد

حظيت الممارسات السياسية للوحدات الإقليمية الناشئة حديثاً، إلى جانب الخدمة العسكرية وخوض الحروب، بموافقة مشروطة من اللاهوتيين. فلم تعد الحربُ مجرّدَ عاقبة لاقتراف الخطايا، بل عملاً ملازماً ضرورياً للمجتمعات البشرية امتثالاً للطبيعة البشرية[12].

النزعة التوسُّعية الأوروبية: فيتوريا وجينتيلي

شكّلت الإمبراطورية الرومانية المقدّسة والكنيسة الكاثوليكية المصدرين الأساسيين للتواصُل الدولي في الفترة الأخيرة من القرون الوسطى، لكن يُعتقد عموماً أنّ "التدويل" أخذ في ذلك الوقت بالانحسار، وغدا تعلُّق المرء ببلده أو مدينته يزداد أهمية. إلا أنّ الكنيسة بقيت قوية، وكان "القانون الكَنَسِي" (canon law) بالفعل قانوناً دولياً. وكانت السُّلطة السياسية للكنيسة مقيَّدة بمبدأ المسيح القائل "أعطوا ما لقيصر لقيصر"، لكن، كما شاهدنا بالفعل، ظهرت نزاعات لا تُحصى في التطبيق، وجادل فقهاء الحقوق والعلماء اللاهوتيون في مصدر ومدى السُّلطة العلمانية والدينية. إلا أنّ البابويّة واصلَتْ الحث على تنظيم حملات صليبية لحماية الحدود الشرقية الضعيفة للمجتمع المسيحي في مواجهة الإسلام[13].

كان من شأن نمط الحروب في القرون الوسطى، المتمحور حول أُخوّيات الفرسان، أنْ وفّر إرشادات أخلاقية لمسلكٍ نبيل، وكان الإخلال به مُخزياً. وانطوت مبادئ الفروسية على قواعد سلوك صارمة إزاء كيفية التعامل مع الفرسان المأسورين، وشروط فديتهم. إلاَّ أنّ جنود المشاة العاديين الذين ينتمون إلى أدنى مستويات المجتمع كانوا لا قيمة لهم، وعند وقوعهم في الأسر يمكن قتلهم على نحو مشروع من دون واعزٍ للضمير. بيدَ أنّ طبيعة الحرب أخذت تشهد تغيُّرات كبيرة مع بزوغ فجر العصر الحديث. وأدّى

اختراع الأسلحة النارية والبارود إلى إعادة تقييم استخدام سلاح الفرسان وأهمية الخيَّالة في الحرب. وعلى الرغم من أنّ النبلاء بقوا الطبقة الآمرة، فقد كان ثمة حاجة لفرق المشاة بأعدادٍ كبيرة لدمجها في تشكيلاتٍ عسكرية جديدة تضمّنت فئة قتالية جديدة، أي المدفعيّة، القادرة على التسبُّب بمستوياتٍ متزايدة من الدمار؛ وهو ما ترتَّب عليه أكلاف مالية متعاظمة، جرت تغطيتها بأشكالٍ جديدة ومبتكرة من الضرائب. وتطلّب مثل هذا التحوُّل في الحرب سُلطة أكثر مركزية لتنسيق الجيش المنظَّم حديثاً ودفع تكاليفه، وفرض قواعد انضباط عسكري كبديلٍ للمبادئ الفروسية[14]. ومع تراجع دور البابويّة والإمبراطورية كمحور للوحدة، ازدادت الاستعانة بمفهوم الإنسانية كرادع مقيِّد للحرب. وشكّل "قانون الأمم" إحدى تلك القواعد التي يمكن الاستعانة بها لتنظيم، ليس فقط مقتضيات اللجوء إلى الحرب، بل مُجرياتها أيضاً.

وعلى غرار الأكويني، يرى فيتوريا أنّ "القانون الطبيعي" يمكن معرفته على نحو مستقل عن الإلهام وذلك بتحكيم العقل السليم. لأنّ "القانون الطبيعي" ليس فطرياً، مغروساً في نفوس البشر؛ بل إنّه طبيعي لأنّنا نملك القدرة على الحُكم بما هو صائب "بالميل الطبيعي"[15] (*Political Writings*, 169). ويكون أيّ شيء متعارضاً مع القانون الطبيعي "حينما يُعتبر عموماً من قِبَل جميع [الناس المُتحضِّرين] غير طبيعي" (*Political Writings*, 209). ويرى فيتوريا وجوب المساواة بين "قانون الأمم" والقانون العُرفي (customary law). والقانون الوضعيّ البشري، لكن ليس "القانون الطبيعي". إلا أنّ العلاقة في ما بين تلك القوانين وثيقة. وهو يؤكّد أنّ قانون الأمم "إمّا هو القانون الطبيعي أو مشتق منه" (*Political Writings*, 278). وإذا كان "القانون الطبيعي" كما يُمليه العقل يُحرِّم قتل البريء، فإنّ

"قانون الأمم" المُستنبَط منه يُحدِّد مَنْ ينبغي اعتباره بريئاً[16]. ويرى جيمس تيرنر جونسون (James Turner Johnson) أنّ بالنسبة إلى فيتوريا فإنّ "قانون الأمم هو تعبيرٌ واعٍ، ولو نسبي من الناحية الثقافية، عن قانون الطبيعة"[17].

وهناك بعض النواحي في "قانون الأمم"، كما يرى فيتوريا، مشتقّة بشكلٍ واضح من "قانون الطبيعة". لكن هناك نواحي أخرى تستند إلى "موافقة الجزء الأكبر من العالم" (*Political Writings*, 281). ويُبدي جينتيلي غموضاً مماثلاً إزاء العلاقة بين "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم". ويبدو أنّه يُساوي بين الاثنين[18] (*Law of War*, I. i. 5)، إلا أنّه في الواقع يودّ الفصل بينهما. ويؤكّد وجود "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم"، لكنّ من الصعب جداً التوصُّل إلى معرفتهما. بيدَ أنّ هذه المعرفة ممكنة باللجوء إلى مجموعة متنوّعة من المصادر. ويُلقَى الضوء على ذلك بالعودة إلى مؤلفي وواضعي قوانين بتأكيدهم على أنّ "قانون الأمم" هو ذلك القانون الذي تلتزم به جميع الأمم عامة، وهو نتاج العقل البديهي. إنّه "ذلك الذي بدا مقبولاً بالتتالي لجميع البشر" ويُعتبر بالتالي "قانون الطبيعة" (*Law of War*, I. i. 10-11). واستقاءً من التجّار ذوي الخبرة في بلدانٍ عديدة، حدّدت معرفة القوانين والأعراف المقبولة عموماً التي تُنظِّم التجارة محتوى "قانون الأمم" الذي يُنظَّم من خلاله مثل هذه المسائل. وإضافة إلى ذلك، فإنّ العقل بحد ذاته ومناظرات الفلاسفة "المُعتَمدة بحُكم كلّ عصر" (*Law of War*, I. i. 17)، إلى جانب النصوص المقدّسة، قد ألقت الضوء على قانون الطبيعة والأمم. ونجد لدى جينتيلي توكيداً على المنحى الإيجابي لـ "قانون الأمم"، بكونه الموافَق عليه عموماً والراسخ بالعُرف، من حيث استناده أساساً إلى العقل الطبيعي و"القانون الطبيعي". وممّا يُعقِّد

موقف جينتيلي واقع أنّه يرى في "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم" تعبيراً عن "الإرادة الإلهية". وهذا يختلف إلى حدٍ بعيد من وجهة النظر القائلة بأنّه يُعلِن "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"[19].

ويتّبع فيتوريا (نحو 1485 ـ 1546) وجينتيلي (1552 ـ 1608) خطى كلّ من أوغسطين والأكويني في تأكيدهما بأنّ للمسيحيين الحق في شَنّ الحروب. ويرى فيتوريا أنّ الحرب الدفاعية والأخرى الهجومية متاحتان للمسيحيين لأنّهما مسموحٌ بهما في "القانون الطبيعي"، وشريعة موسى، وشريعة الأناجيل، وفي سِيَر القدِّيسين والصالحين. إلا أنّه لا يحصر تحديد السبب العادل للحرب في الحُكم الشخصي للأمير. فالأمير ملزمٌ باستشارة الحكماء الذين لا يغشى على نظرتهم إلى النزاع غضبٌ أو جشعٌ، للتثبُّت من عدالة الحرب والسعي إلى منعها إذا كانوا مقتنعين بظلمها. وفضلاً عن ذلك، وجبَ على الأمير أن يُفاوِض الخصم بحُسن نيّة، ولا يسمح بالحرب إلا كحلٍ أخير يستند إلى أُسس عادلة بعد فشل جميع سُبُل تفاديها (*Political Writings*, 307-8). ويُجادل بأنّ الحرب ضرورية للسِلم والأمن، والإسهام في خير البشرية. فمن دون الحرب يستبدّ الطغاة، واللصوص والنهّابون ويُعيثون في الأرض فساداً ويضطهدون البريء. ويحقّ للبريء أن يُلقِّن المذنب درساً (*Political Writings*, 297-298). ويُعرّف جينتيلي الحرب العادلة بكونها تلك المشروعة (*Law of War*, I. ii. 20). وهدفها هو إرساء السلام وسيادة العقل، لأنّ غرضها هو الخير، "فالحرب بحد ذاتها هي أيضاً خيِّرة وعادلة" (*Law of War*, I. v. 45). لكنّها لا يمكن أن تكون خيِّرة وعادلة ما لم تكن ضرورية. وفي هذا الخصوص، لا بُدّ من استنفاد جميع الوسائل المناسبة للتوصُّل إلى اتفاقية سلام، بما في ذلك الاستعداد لإخضاع النزاع إلى تحكيمٍ مستقل (*Law of War*, I. iii. 20).

وعلى نقيض أوغسطين، الذي استبعدَ الدفاع الذاتي للفرد، والأكويني، الذي أجازَ حقاً محدوداً للدفاع عن الذات استناداً إلى مبدأ التأثير المزدوج لكن لم يُقِرّ بأيّ حقٍ خاص غير رسمي لشَنّ الحرب لأنّه اعتبر المحاكمَ المكان الأنسب لرفع الضيم والتعويض، كان فيتوريا أكثر صراحة ومجاهرة بسماحهِ للفرد غير ذي الصفة الرسمية، وحتى لرجل الدين، بشَنّ الحرب دفاعاً عن ممتلكاته أو شخصه طالما كانت الأذية التي يردّ عليها غير متأتّية من استفزاز. والشرط هو أن يكون مثل هذا الدفاع ردّاً مباشراً على الأذية. لكن لا داعي أنْ يكون الردّ مُساوياً للأذية. فيمكن الرد على لكمةٍ في الوجه باللجوء إلى السيف بغية تجنُّب فقدان الشرف بالإهانة والتحقير. وهو لا يُجيز للفرد الحق بالانتقام، ولا الحق باستعادة مُلكيّته بالقوة بعد وقوع الحدث. ويبدو أنّه يرى أيضاً أنّ القانون المدني إذا أجازَ القتل في مثل هذه الظروف، فمسموحٌ به إذاً حتى ولو لم يُجِزه "القانون الطبيعي"، لأنّ الامتثال للقانون مبرَّرٌ "في محكمة الضمير" (*Political Writings*, 300). إنّ فهم فيتوريا للحرب هو أوسع نطاقاً، ويستند إلى الاستخدام المبرَّر للقوة من أجل حماية حياة المرء أو ممتلكاته. والفكر الفِقهي لدى جينتيلي يدفعه إلى تقديم تعريف أكثر دقة وتقنية يستثني الأفراد العاديين من حَقّ شَنّ الحرب. فالدول، لا الأفراد، هي بالنسبة إليه المقصد الرئيسي في "قانون الأمم". إنّها السُّلطات العامة التي يتعيّن تنظيم علاقاتها الخارجية من خلال القانون. ويرى جينتيلي أنّ "الحرب هي مواجهة عادلة وعامة للجيوش"، و"ليست شجاراً، أو تقاتلاً وعدائية بين الأفراد" (*Law of War*, I. ii. 18). فالفرد غير ذي الصفة الرسمية لا يحق له حَضّ الجماهير على حمل السلاح بوجه عدو لأنّه بذلك قد "يغتصب سُلطة الحاكم السيِّد" (*Law of War*, I. iii. 32). واللصوص والقراصنة لا يشَنّون حرباً. فهم يفتقدون إلى قضية عادلة، بل إنّهم لا

يملكون "دولة، أو مجلس شيوخ، أو خزينة عامة، ومواطنين متحدّين ومُنسجمين، وأيّ أساس لعقد اتفاقية سلام إذا اقتضت الظروف" (*Law of War*, I. iv. 40).

يجادل فيتوريا وجينتيلي بالقول أنّ كلّ دولة تملك السُّلطة المشروعة لإعلان الحرب وخوضها. ومن شروط الحرب لدى جينتيلي وجوب أنْ يكون إشهارها لدى كلّ طرفٍ "علانياً ورسمياً وأنْ تكون هناك سُلطة حاكمة لدى الجانبين لتوجيه الحرب" (*Law of War*, I. iii. 22). ويُجادل فيتوريا بأنّ الدول، بخلاف المواطنين العاديين، تملك الحق للانتقام من الأعمال العدوانية المقترفة بحقّها وتحصيل التعويضات بتفويض من الأمير إذا كانت مجتمعاً كاملاً أيّ أنّها مُكتفية ذاتياً ولا تفتقد إلى أيّ شيء. وربّما تكون مثل هذه الدول أعضاء في إمبراطورية أكبر، إلا أنّها مع ذلك تحتفظ بحق الحرب. وفي حالة المجتمعات القاصرة التي يشوبها نقص، يُعهَد بحق الحرب إلى سُلطة عليا. لكنّ العُرف قد يتجاوز ذلك، حسبما يرى فيتوريا. فالجماعات الخاضعة للأمير ذاته وتملك الحق العُرفي بشَنّ الحرب لها صلاحية الدخول في أعمال قتالية. وتبنّى سواريز (Suarez)، على غرار غروتيوس، التمييز القائم بين "قانون الأمم" و"القانون الطبيعي" لكنّه عارضَ تفسير فيتوريا للحق العُرفي لبعض الجماعات القاصرة في شَنّ الحرب. وجادل فيتوريا بأنّ الحروب التي شَنّتها جماعات خاضعة للأمير ذاته كانت غير مشروعة، على نقيض تلك التي شَنّتها جماعات خاضعة لأمراء مختلفين[20] (وهامش 17 *Political Writings*, 302-3). ويؤكّد جينتيلي أنّ "الأفراد العاديين، والمواطنين الرعايا، والحُكّام الضعفاء" لا يُبرَّر لهم أبداً شَنّ الحرب لأنّ الضرورة لا تدخل في حساباتهم. ولهم الحرّية في تسوية نزاعاتهم باللجوء إلى عدالة أُولِي الأمر. إلاّ أنّه، كشأن فيتوريا، يُقرّ

بأنّ الأعراف، والعهود، أو أيّ ظروف خاصة أخرى قد تُوسِّع نطاق امتياز شَنّ الحرب ليشمل الدول أو "المدن ـ الدول" التي لأسبابٍ ما، بما في ذلك الروابط الإقطاعية، تعترف بتبعيّتها لمَنْ هو آمرٌ عليها.

وعلى غرار أوغسطين والأكويني، يرى كلّ من فيتوريا وجينتيلي أنّ السبب العادل للحرب ضروري. لكن وجبَ في المقابل الأخذ في الاعتبار التعرُّض لأضرار محتملة نتيجةً للإقدام على مثل هذه الحرب. وإذا كان الضرر يفوق الصالح والإفادة، لا يمكن الحرب أنْ تكون مشروعة (*Political Writings*, 21). والحرب المبرَّرة لا تكون إلا ردّاً على أذيةٍ مُقترَفة، وغرضها ضمان السِلم. ويرى فيتوريا أنّ ذلك يُبرِّر جميع الوسائل الضرورية للوصول بالحرب إلى الظفر المنشود. ويُجادل بأنّ الدفاع عن الذات هو أساسٌ بديهي غنيّ عن الإثبات لشَنّ الحرب، كشأن السعي إلى الحصول على تعويضات من العدو مقابل الأذى الذي تسبّب به، أو إنزال العقوبة بأولئك الأمراء الذين فشلوا في محاسبة مُقترفي الشرور أو دفع تعويضات عن الأضرار التي لحِقَتْ بالبلد.

فكلاً من أوغسطين والأكويني يعرّفان أحدَ الأسباب العادلة للحرب بكونها عدالة عقابية أو جزائية، أي معاقبة على الذنب الأخلاقي الذي اقترفه العدو. ويُوسِّع فيتوريا من نطاق تعريف شرط المَقصَد السليم. وهو يرى أنّ بعد هزيمة العدو، وتلقّي التعويضات، واستتباب الأمن، يمكن الدولة أنْ تُلقِّن العدو درساً. وبعبارة أخرى، يُوسِّع من نطاق حق الانتقام ضد الفريق المُعتدي بغية ردع هجمات مستقبلية ومعاقبة أولئك الذين عكَّروا صفو السلام: "إنّ مجرّد اندحار العدو ليس كافياً لمحو العار والخِزيّ اللذين لحِقَا بالدولة؛ بل وجبَ القيام بذلك عبر فَرْض عقوبات شديدة" (*Political Writings*,

306). ويُبرِّر فيتوريا قناعته هذه بافتراضه أنّ للأمير سُلطاناً ليس في ما يتعلّق برعاياه فحسب، بل أيضاً من ناحية الغرباء وذلك من أجل منع الشرير من اقتراف مظالم بحق البريء. وهذا هو حق الأمير بموجب "قانون الأمم"، إلاّ أنّه يرتكز أساساً على "القانون الطبيعي". وكما يُجيز "القانون الطبيعي" للأمير استخدام عقوبة الإعدام والعقوبات الأخرى لكَبْح المواطنين داخل الدولة وردعهم من التسبُّب بالأذى للآخرين، "فإنّ للعالم بأكمله السُّلطات ذاتها ضد الأشرار والمجرمين"، وهي تُطبَّق كما ينبغي من قِبَل أمراء الدول (*Political Writings*, 305-6). إلا أنّ فيتوريا يُناشِد الأمير تجنُّب استفزاز عدو محتمل ومنحه مبرّر للحرب. ووجبَ على الأمير أنْ يُحِبّ أخوته البشر كما يُوصي "**الكتاب المقدس**"، وألا يسمح لنفسه "بالانجرار ولو متردّداً" إلى الحرب إلاّ عند الاقتضاء الشديد للضرورة (*Political Writings*, 327). لكن هل يمكن أنْ تكون العدالة قائمة لدى الجانبين في حربٍ عادلة؟ يُعطي فيتوريا إجابة سلبية تماماً عن هذا السؤال. فإذا كانت ثمة عدالة لدى الجانبين فإنّ أيّاً منهما لا يمكنه أنْ يدخل النزاع على نحو مشروع. وهناك بعض الحالات التي تكون فيها الحرب من دون ريب عادلة بالنسبة إلى جانب واحد، لكنّها تكون في آن جائرة بالنسبة إلى الجانب الآخر، ولو أنَّ الجانب الأول يتصرّف ظناً منه بأنّ قضيته عادلة. ومثل هذا الخطأ الكبير يُبرِّر الخطيئة، ويجعل سبب الحرب عادلاً لدى الجانبين، لكن في الواقع فإنّ جانباً واحداً فحسب يستأثر أمام الله طبعاً بالسبب العادل الحقيقي (*Political Writings*, 313). ومن المفترض، كما يرى فيتوريا، ما لم يكن ثمة دليلٌ يقتضي خلاف ذلك، أن يُقاتل الجنود لدى الجانبين بنِيّةٍ سليمة، حتى ولو كانت عدالة الحرب تميل إلى جانب واحد. وفي مثل هذه الظروف يتساوى جميع هؤلاء في التبرُّؤ من الخطيئة (*Political Writings*, 321). ويتخذ جينتيلي نظرةً أكثر واقعية ويقترح

أنّ الحرب تنتج بالضرورة من ادّعاءات لدى الجانبين بعدالة قضيتهما. وواقعَ أنّ أحد الجانبين يملك قضية أكثر عدالة لا يعني أنّ الطرف الآخر لا عدالة إلى جانبه. وإذا كان ثمة شكّ إزاء أين يقف الحق، وكان الطرفان ينشدان التوصُّل إلى حل عادل، فلا يمكن اعتبار أيّ منهما جائراً. وفي الواقع قلّما أمكنَ وقوف الحق أو العدل بشكل جليّ إلى جانب طرف واحد فحسب في الحرب وكَثُرَ ما استأثر كل طرف بسببٍ عادل. وتكمن أهمية هذا التعريف في كون جينتيلي لا ينظر فحسب إلى القيود المفروضة على مُجريات الحرب من وجهة نظر الطرف الذي لحِقَ به الضيم، بل يُشدِّد على قابلية تطبيق حُكم القانون على كِلا الطرفين في الأعمال العدائية (*Law of War*, I. vi. 51-2).

والمجتمعات السياسة وحكومة تلك المجتمعات هي بالنسبة إلى فيتوريا طبيعية وليست تقليدية (*Political Writings*, 8-9). وهي تُشكِّل معاً عائلة من المجتمعات، وينبغي في النهاية أن يُنظَر إلى مصالح أيّ مجتمعٍ في ضوء مصالح الجميع. ويُجادل بأنّ أيّ كيان أو دولة هي جزءٌ من المجتمع الأرحب للعالم ككُلّ، والبلدان المسيحية تُشكِّل معاً "دولة مسيحية" ذات مصلحة مشتركة. وكلّ ما يفيد بلداً واحداً ويُسبِّب درجة كبيرة من الأذى للعالم أو "العالم المسيحي"، هو إذاً لا بُد أن يكون من وجهة نظر فيتوريا غير عادل: "إذاً، إذا أعلنت أسبانيا الحرب على فرنسا لأسبابٍ قد تكون عادلة، وحتى لو كانت الحرب ذات فائدة لمملكة أسبانيا، فإذا سبَّبَ شَنّ الحرب ضرراً كبيراً وخُسراناً لـ 'العالم المسيحي- ' على سبيل المثال، إذا ما تمكَّن الأتراك في غضون ذلك من احتلال بلدان مسيحية - عندها وجبَ تعليق الأعمال الحربية" (*Political Writings*, 22). وبالنسبة إلى جينتيلي، يُشكِّل الجنس

البشري بحد ذاته مجتمعاً. فالكائنات البشرية اجتماعية بالطبع وتنضم في أُخوَّة مشتركة، وتنظر إلى العالم كموطنٍ لها. وثمة قرابة طبيعية أو "وحدة للجنس البشري" تؤلف مجتمعاً على نطاق العالم لا يُسمَح لأفعال أي سُلطة سيادية بتدميرها (*Law of War*, I. xvi. 119). لذا يمكن اعتبارها كدولة عالمية واحدة (*Law of War*, I. xv. 108, and III. ii. 473). وعلى أُسس هذه الأُخوَّة المشتركة يُجيز جينتيلي التدخُّل على أُسس عادلة. ويرى أنّ من المقبول عموماً أن يهبّ الرجال الصالحون والصادقون لمساعدة بعضهم بعضاً ضمن المجتمع المدني.

فإذا كانت هذه الأشياء تنطبق على الأفراد العاديين، فكيف بها مع الحُكّام، الذين يُطلقون على بعضهم بعضاً صفة الأقارب، أو أبناء العمومة، أو الأشقاء. وربّما تنطبق أكثر على الأمراء لأنّه إذا لم يدافع المواطنون العاديون عن بعضهم بعضاً، ثمة حاكم أعلى يمكنه أن يعاقب على مظالم الأفراد العاديين والأذى الذي تسبّبوا به، لكن ما من أحد يمكنه إصلاح مظالم الأمير وأذيّته ما لم يكن هو الأمير ذاته، الذي قد يُفضّل وضع حل (لمعالجة تداعيات) ذلك الشر بعد وقوعه، بدلاً من منع القيام بذلك الشر منذ البداية (*Law of War*, I. xv. 114).

ويذهب فيتوريا وجينتيلي في ما يتعدّى شروط "قانون الحرب" (*jus ad bellum*) إلى اعتبار "قانون مجريات الحرب" (*jus in bello*)، أي ليس فقط الشروط العادلة للحرب، بل أيضاً مُجرياتها العادلة. ويُجادل جينتيلي بأنّه ليس من الضروري فحسب أن يكون ثمة قضية عادلة للحرب، بل إضافة إلى ذلك "وجبَ أن تكون جميع أفعال الحرب عادلة" (*Law of War*, I. ii. 20). وفي السعي إلى الانتقام، يرى فيتوريا أن من المسموح به قتل العدو الفار بغية إحداث التأثير

الرادع. إلا أنّه يحرص على الاعتدال ويُوصي بعدم قتل جميع المحاربين الأعداء، لأنّه لا يمكن تحميلهم جميعاً مسؤولية الجرائم المقترفة. ويؤكد أنّ مثل هذا الفعل قد يكون ضد "المصلحة العامة، التي هي هدف الحرب والسِلم" (*Political Writings*, 320). بيدَ أنّ "الكُفّار" يُشكِّلون استثناءً لأنّ السلام الحقيقي غير متوقّع معهم، وبالتالي من المشروع قتل جميع "أولئك القادرين على حمل السلاح" منهم (*Political Writings*, 321). وينبغي المُوازنة بين درجة الأذية والخسارة، ومدى الانتقام المخفَّف في ظل اعتبارات الوحشية والإنسانية؛ وبعبارة أخرى "وجبَ أنْ يكون العقاب على قدر الجريمة" (*Political Writings*, 321).

ويرى فيتوريا أنّه لا بُدّ من أن يكون هناك أبرياء، من بينهم أطفال، وجبَ حمايتهم في الحرب، وتُميَّز براءتهم عموماً من خلال حملهم أو عدم حملهم للسلاح. ومن غير المسموح بموجب القانون الطبيعي قتل مثل هؤلاء الأبرياء عن قصد وتصميم، حتى ولو كانوا أتراكاً (*Political Writings*, 315). لذا، يُطبّق فيتوريا مبدأ الأكويني حول التأثير المزدوج في مُجريات الحرب. وتُشَنّ الحرب العادلة بسبب فعل اعتداء، والبريء تعريفاً لا يشارك في مثل هذا العمل. والتسبُّب بأذى عن قصد للأبرياء في حرب عادلة هو أن تمنح الأبرياء وسط الأعداء قضية مبرّرة للرد والانتقام، ما ينتج عنه عدلاً عند كِلا الجانبين (*Political Writings*, 315-316). لكن ثمة ظروفاً يصعب فيها فصل البريء عن المذنب، مثلاً في خلال هجوم مبرّر على حصن، حيث لا مجال لإنهاء الحرب من دون تدميره. وفي مثل هذه الحالات، حيث يتعذّر إيجاد بديل، يمكن قتل الأبرياء طالما بقيت المنافع تفوق الأذى المقترف بكثير. وثمة ظروف خاصة أخرى أيضاً يكون فيها الأبرياء ضحايا للحرب. فربّما على سبيل المثال يُبرَّر

استعبادهم إذا كانوا "كُفّاراً" وليسوا مسيحيين، وهو شرط من "قانون الأمم" العُرفي؛ ويمكن مصادرة أراضيهم وممتلكاتهم لمنع العدو من الحصول على الإمداد والإعالة، ويمكن قودهم أسرى لأغراض الحصول على فدية. وبعبارة أخرى، إنّ الضمانات التي يمنحها فيتوريا للأبرياء تتبدّد في حالات الضرورة، وقلّما نجد مَنْ يحمي الحريات الشخصية لمثل هؤلاء.

وإضافة إلى ذلك، يرى فيتوريا أنّه إذا كان الجنود يقاتلون بمشروعية، ومُنيوا بهزيمة فعلية، وهم لا يُشكِّلون أيّ تهديد، عندها من غير المسموح القيام بقتلهم[21]. ووجبَ ألا يكون هدف الحرب العادلة تدمير الخصوم، بل إرساء السلام والأمن من خلال القتال، وتحقيق العدالة للوطن (*Political Writings*, 327). وفي مقطع يُخفّف فيه من حدّة ملاحظاته حول الانتقام يرى فيتوريا أنّ الأمير الذي يُحقِّق النصر وجبَ عليه أنْ يمارس "الفضيلة والتواضع المسيحيين"، ليبدو كحَكَم غير منحاز لا كمضطهد. ويتعيّن عليه ضمان تحقيق الحق في أعيُن الأفرقاء الذين لحِقَ بهم الضيم، فيما يتجنّب في الوقت ذاته الخراب الكامل للدولة المُذنبة أو المعتدية (*Political Writings*, 327).

العالم الجديد

بحلول القرن السادس عشر، برز عاملٌ جديدٌ في معادلة العلاقات الدولية أقلق عقولَ البشر، جاء بعد انبثاق دولة علمانية أكثر قوة تطوّرت إلى حدٍ ما بسبب المستجدّات العسكرية الجديدة وتراجع سُلطة البابويّة والإمبراطور، فضلاً عن التحوُّلات في الأفكار التي هزّت الفكر المتشدّد، على غرار رفض مركزية الأرض في الكون مقابل النظرة القائلة بمركزية الشمس. فقد كان من شأن اكتشاف

واستطلاع العالم الجديد، الناجمين عن التطوُّرات الجديدة في صناعة السفن والملاحة، والاستعمار اللاحق للأميركيتين، وتوسُّع التجارة، وازدياد توافر المصادر المثيرة للنزاع، أنْ أثار مجموعة من التساؤلات التي لم تكن مطروحة من قبل.

في أسبانيا، كانت قد مرّت قرونٌ من القتال ضد العرب، وكان الجنود الأسبان يشنون حملات صليبية داخل بلادهم، وتمت السيطرة على المعقل الأخير للعرب في غرناطة العام 1492. وتوجّه المغامرون الأسبان بأنظارهم بحثاً عن الثروة في القارة أميركا المكتشفة حديثاً. وكان أشهر الغزاة كورتيز Cortés (1485) وبيزارو Pizarro (نحو 1473). وكان كورتيز هو الذي هزم الأزتيك وغزا المكسيك. وشكّلت مواجهة الأزتيك تجربة مُربكة للأوروبيين. فقد كانت حضارة هؤلاء متقدّمة كشأن حضارتهم في الهندسة، والأزياء والتصميم. وكان أكبر معابدهم بعظمة الأهرامات المصرية، وكانت حدائقهم في روعة حدائق بابل، ومع ذلك كانوا وثنيين همج يمارسون التضحيات البشرية الوحشية وينخرطون في أكل لحوم البشر، والشذوذ الجنسي. ونجح كورتيز في السيطرة على الأزتيك من خلال إذعان ملكهم مونتيزوما (Montezuma). لكن من أجل كسر إرادتهم قرّر كورتيز تدمير دينهم بتدنيس أصنامهم. وبعد صراع بطولي طويل ومرير للأزتيك في مواجهة أسلحة حرب متفوّقة وغير مألوفة - مدافع، فرسان مدرّعون، وبنادق الموسكيت، والسفن - أخفقوا في طرد كورتيز ورجاله من المكسيك. وأستُعبِدَ الأزتيك، واجبروا على اعتناق المسيحية، وأُخضِعوا لـ "محاكم التفتيش"، ودُمِّرَ دينهم ومصنوعات حضارتهم.

والتساؤل بأيّ سُلطة غزا كورتيز منطقة من القارة الأميركية أكبر

من أسبانيا تلاشى في 15 تشرين الأول/ أكتوبر من العام 1522 حينما عيّنه الإمبراطور تشارلز حاكماً وقائداً أعلى لـ "أسبانيا الجديدة". ووسَّع بيزارو نطاق المناطق الأسبانية إلى البيرو وتشيلي. ومع اغتياله في العام 1541، وصلت الفترة القصيرة للاكتشاف والغزو إلى نهايتها. وكانت إدارة المستعمرات مسؤولية "مجلس جزر الهند الشرقية" ومقرّه إشبيلية. وجرت معاملة الإنكا والأزتيك بوحشية أقل في ظل الإدارة الجديدة. وعُزلت المستعمرات تماماً عن العالم الخارجي وعن بعضها بعضاً. ووُضِعَت قيود كبيرة على حقوقها التجارية والصناعية بغية حماية المصالح الأسبانية. والنمو الهائل للتجارة وتوريد سبائك الذهب هما اللذين رسَّخا موقع أسبانيا القوي في أوروبا طوال القرن السادس عشر. والغزو الأسباني للأميركيتين أثار لدى علماء اللاهوت، والمحامين، والمُنظّرين التساؤل بأيّ حق يمكن قوة أجنبية أن تُهيمن على منطقة اكتشفتها واحتلتها. وللإجابة عن هذا التساؤل كانت ثمة حاجة إلى نظرية أساسية للمُلكِيّة بغية إظهار كيف يمكن الدول المتقدّمة أن تملك أراضي الشعوب البدائية، وحتى إخضاع تلك الشعوب كعبيدٍ لها. إنّ فكرة المُلكِيّة في نظرية "القانون الطبيعي" أساسية لمفهوم العدالة، وكما رأينا بالفعل فإنّ العنصر المهم في فكرة الحرب العادلة يتصل بانتهاك حقوق المُلكِيّة والتعويض عن الخسارة. ومع تنامي أهمية الممرات التجارية، أصبح السؤال حول مدى اعتبار المحيط مُلكِيّة لأُمّة ما سؤالاً حاسماً[22].

وشكّلت جهود فيتوريا وجينتيلي لتطبيق نظرية الحرب العادلة على حالة الهنود الأميركيين محاولات جدّية لجعل مبادئ "القانون الطبيعي" عالمية فعلاً. وكان منظّرو الحرب العادلة في القرون الوسطى، في جميع حُججهم حول "العالمية"، مهتمين بالمحاربين المسيحيين وعدالة قضاياهم، وليس بحقوق الشعوب غير

المسيحية[23]. وجادل كلّ من فيتوريا وجينتيلي بأنّ البرابرة و"الكُفّار" قد يكون لهم تبرير عادل للسيطرة والسيادة وواقع أنّهم غير مؤمنين بالمسيحية ليس حُجّة كافية للحرب. ويؤكّد جينتيلي على سبيل المثال، أنّ الأسبان كانوا يتصرّفون بشكل غير مشروع في الادّعاء بالعداوة الطبيعية و"التذرُّع بالدِّين كمبرِّرٍ لحربهم مع الهنود" (*Law of War*, I. xii. 89).

وكان من شأن فيتوريا أن ترك لقشتالة حقاً محدوداً جداً بامتلاك الأميركيتين وذلك بعدما بدَّد العديد من التبريرات الشائعة. فهو لم يعتقد بأنّ البابويّة تملك السُّلطة العلمانية التي تخوّلها منح حق الامتلاك هذا، أو أنّ للإمبراطور حقاً مشروعاً لتوسيع مناطقه، كما اعتقد بأنّ "القانون الطبيعي" لا يُعطي سوى ادّعاء واهٍ. وجادل بأنّ الهنود (الأميركيين) كانوا من دون ريب أصحاب ممتلكات عامة وخاصة؛ وخضعوا لنُظُم سُلطوية ولم يكونوا عبيداً طبيعيين بالمفهوم الأرسطوطالي، ولم يكن ممكناً حرمانهم من ممتلكاتهم على أساس الجنون أو الضعف العقلي. كما كان لهم حُكّام شرعيون. ولعلّ ثمة مَنْ جادل بأنّه نظراً إلى حرمانهم من التعليم الوافي كانوا نُظراء أطفال لم يصلوا بعد إلى سن العقل. وبالتالي ثمة حق ممكن يتمثَّل في الائتمان على الهنود وأراضيهم كفعل إحسان نحو جيران برابرة حتى يبلغوا الرشد. واستغل هذا الجدال العديد من مناوئي الإمبريالية الاقتصادية عند نهاية القرن التاسع عشر للتشديد على واجبات الحفاظ على إمبراطوريةٍ ومسؤوليات تهيئة السُكّان للحُكم الذاتي[24].

واصطدم ظهور مبدأ "العالمية" عملياً بفرض المعايير المسيحية الأوروبية الخاصة بالسلوك والعقلانية. ويُرسي فيتوريا جداله في الأساس على الحقوق العالمية التي تستأثر بالأولوية على تلك الخاصة بمجتمعات محدّدة، حيث من شأن الإخلال بها أن يُشرِّع

على نحو مبرَّر لأيّ دولة خارجية أن تستعيد حقوقها وتُعاقب مُقترفي هذا الإعتداء. ويفترض فيتوريا أنّ ليس المسيحيون فحسب بل الهنود الأميركيون أيضاً قد يكتشفون "القانون الطبيعي" عبر تحكيم المنطق العقلي السليم، وأنّه كما كان ينبغي على الأسبان أن يتصرّفوا وفقاً له، فهم كان لهم الحق أن ينتظروا من الهنود القيام بالمثل. والنِيّة الحميدة بتقييد الجنود الأسبان المدجّجين بالسلاح في علاقتهم مع السُكّان الأصليين باللجوء إلى "القانون الطبيعي" تلاشت في النهاية عندما تصرّف هؤلاء الهنود، بحسب رأي فيتوريا، بطريقة تُخالف ذلك القانون[25].

وميَّز فيتوريا وجينتيلي عدداً من الادّعاءات العادلة بالسيطرة التي قد تمنح ذرائع قوية لتبرير الاستعمار. إنّ "قانون الأمم" يستعب الأفراد والدول على حد سواء ضمن أحكامه. وبالنسبة إلى الأفراد، يسمح "قانون الأمم" بسفر وتواصل من دون عراقيل شرط ألاَّ يُسبِّب المسافر أيّ أذية أو ضرر. وللمسافر الحق في التجارة والتمتُّع بتلك الأشياء التي يستأثر بها المواطنون المحليون. ومن بين تلك الأشياء التنقيب بحثاً عن الذهب أو الغوص لالتقاط اللآلئ في البحار والأنهر. وبموجب "قانون الأمم" فإنّ الأشياء التي لم تُخصَّص لأحدٍ بالفعل تصبح مُلكاً "لأول مَنْ يأخذها" (*Political Writings*, 280). ونُكران مثل هذه الحقوق، أو ما يدعوه جينتيلي عطايا أو مِنَح الطبيعة، يُشكِّل سبباً عادلاً للحرب. وبالطبع يُعطي السبب العادل للفريق المتضرِّر حقاً للمطالبة بالسيطرة لم يكن قادراً على المجاهرة به من قبل، وبموجب "قانون الأمم" كلّ ما يُغتنَم في الحرب يصبح مُلكاً للمنتصر (*Political Writings*, 231-292).

وعلاوة على ذلك، يمنح فيتوريا الحق بنشر الإنجيل، لكن ليس بفَرْضه إكراهاً، ونتيجة لذلك يُمنَح المعتنقون الجدد الحق

بالحماية الذي ما أنْ يُنتَهك حتى يُشكِّل سبباً عادلاً للحرب. لكنّه يتّهم هؤلاء بالخطيئة المُميتة لكونهم غير مؤمنين بالمسيح بسبب "جهلهم الشديد"، وهو ما عنِيَ به أنّ هؤلاء لا يتوقع منهم معرفة المعتقد المسيحي من دون تبشيرهم به، ومن غير المعقول مطالبتهم باعتناقه من دون إظهار كافٍ لجدواه (*Political Writings*, 269). ولم يسع للبرابرة على أُسس عقلية، نظراً إلى معتقداتهم الواهية، رفض الإصغاء إلى مبادئ الإيمان المسيحي، وبما أنّهم استمعوا إلى شرح مفصّل ومنطقي عنه "فإنّ البرابرة مُلزَمون لتقبُّل إيمان المسيح تحت عقوبة الخطيئة المُميتة" (*Political Writings*, 271). وبعبارة أخرى، لم تعد حُجّة الجهل القاهر مقبولة. ويوافق جينتيلي على مقولة فيتوريا بأنّ الدين لا يمكن أن يكون السبب الوحيد للحرب ضد الهنود الأميركيين. ويجادل بأنّ القوانين المتعلّقة بالدين ليست مسألة منحصرة بين البشر، لكنّها بين البشر وخالقهم. فلا يسع البشر أن يشكوا من مظلمة فقط لأنّ الآخرين يؤمنون بدين مختلف (*Law of War*, I. ix. 64).

لكن ربّما يكون هناك أسباب مشروعة لشَنّ الحرب على الهنود الأميركيين تلك التي يدعوها جينتيلي أسباباً طبيعية. فالإلحاد على سبيل المثال كان نقيضاً للطبيعة، والحرب الانتقامية كانت بالتالي مبرَّرة "للانتقام لطبيعتنا المشتركة" (*Law of War*, I. xxv. 204). وهو يرى على غرار فيتوريا بأنّ "قانون الأمم" ينصّ على حقوق المسافرين في العبور، وبالتالي كان من غير المشروع حرمان هؤلاء من المأوى، والحصول على المؤونة، والانخراط في تجارة، أو إجراء مقايضة (*Law of War*, I. xix. 138). ويمكن تبرير الحرب الأسبانية مع الهنود على أساس رفض هؤلاء الدخول في تجارة مع الأسبان. لكنّ جينتيلي يرى أنّ الأسبانيين لم يذهبوا إلى هناك لمزوالة

التجارة، بل لفَرْض هيمنتهم وسيطرتهم اعتقاداً منهم بأنّ لهم الحق في امتلاك الأراضي التي اكتُشِفت قبل فترة، لأنّه "تماماً كما كانت هي غير معروفة لأيّ كان، فهي كانت غير مملوكة من أيّ كان"[26] (Law of War, I. xix. 144). واعتبر أنّه كان من العدل تماماً مناهضة الأسبان "الذين يُخطِّطون ويُدبِّرون لهيمنة عالمية" (Law of War, I. xiv. 103). وأولئك الذين يسعون إلى توسيع نطاق سيطرتهم لا تنقصهم الذرائع لتبرير اللجوء إلى الحرب[27].

بيدَ أنّ جينتيلي يرى أنّه كان للأسبان ادّعاء عادل بشَنّ حرب على الهنود الأميركيين. ويرى فيتوريا وجينتيلي في السبب العادل للحرب تدخُّلاً لصالح الأبرياء ضد فئات محدّدة من الجرائم المُنتهِكَة للقانون الطبيعي. فالاضطهاد الطُّغياني للأبرياء، والتضحية بالبشر، والقتل الرحيم، وأكل لحوم البشر تُشكِّل بالنسبة إلى فيتوريا أسباباً عادلة للتدخُّل من أجل "الدفاع عن جيراننا" (Political Writings, 287-800 and 347). ويؤكّد جينتيلي موافقته الرأي أولئك الذين اعتقدوا بأنّه كان للأسبان سببٌ عادل للحرب معاقبةً للهنود الأميركيين، "الذين مارسوا الفجور الفاحش والشاذ حتى مع الوحوش، وأكلوا لحوم البشر، وقتلوا البشر لذلك الغرض" (Law of War, I. xxv. 198). ومثل هذه الممارسات انتهكت المبادئ الوجدانية البشرية المشتركة وقانون الطبيعة.

الحقوق الطبيعية وحُكم القانون: غروتيوس

يُعتبر غروتيوس من بين قلّة من مُنظّري العلاقات الدولية الذين حدّدوا في مقاربتهم السِمات الرئيسية لتقليد نظري بأكمله. وتضرب جذور مقاربته عميقاً في الفكر الكلاسيكي والمسيحي، لكن يُعتقد أنّه مثَّلَ الانتقال من مفهوم ديني إلى آخر علماني للقانون الطبيعي،

واستغنى عن الحاجة إلى "قانون طبيعي" في نظرية حول الأخلاقية البشرية استندت إلى "الحقوق الطبيعية". والهدف من وراء "قانون الأمم" والقانون المدني هو حماية بل إتاحة الاستخدام الحر لتلك الحقوق. وما يُميِّز تقليد غروتيوس هو المفهوم القائل بأنّ العلاقات الدولية بأكملها، بما في ذلك التهيُّؤ للحرب وإدارة مجرياتها، أصبحت خاضعة لحُكم القانون.

والخطوات الأولى نحو إرساء نظرية حول "الحقوق الطبيعية" اتُخِذَت في خلال "الحركة الإصلاحية" حينما تحوّل الواجب الديني لمقاومة الطُّغاة إلى "حق المقاومة". وبعد مذبحة "عيد القديس بارثولوميو" (24 آب/أغسطس 1572)، وضع البروتستانت الفرنسيون ("الهوغونوت" (Huguenots) نظريات جدّية شدّدت على الحقوق السياسية للرعايا بمواجهة الحاكم أو السُّلطة الحاكمة. وتكمن أهمية نظريات المقاومة لدى "الهوغونوت" في كونها لم تستند كلّياً إلى أُسس دينية. فقد صاغ هؤلاء نظريات سياسية أصيلة تُظهِر المجتمع المدني كثمرةٍ لتعاقد أثمر بدوره الحق الأخلاقي، إلى جانب الواجب الديني، لمقاومة الحُكّام الذي لم يفوا بالتزاماتهم تعزيز الصالح العام[28]. وعلى الرغم من اتّهام غروتيوس بصوغ نظرية استبدادية مُطلَقة في ما يتعلّق بالسياسة الداخلية، فإنّه يُعتبر عموماً خير مثال أوّلي على علمنة "القانون الطبيعي" و"الحقوق الطبيعية" في سياق العلاقات الدولية. ويذهب توك (Tuck) إلى حد الافتراض بأنّ "القانون الطبيعي" لدى غروتيوس لا يعدو كونه إيعازاً للبشر باحترام حقوق بعضهم بعضاً[29]. إلا أنّ فنسينت يُشير على نحو صائب إلى، أنّ غروتيوس لا يُميِّز بوضوح فئةً منفصلة من حقوق البشر بمعزل عن تلك الخاصة بالأمراء، والدول، والمواطنين[30].

في الوقت الذي بدأ فيه غروتيوس الكتابة كان قد تلاشى أيّ أثر لقوةٍ شاملة لأمم عدّة ممّا فسح في المجال أمام تعدُّدية الكيانات السياسية الصغيرة والأمم ـ الدول القوية لكل من إنجلترا، وهولندا، والسويد، وفرنسا، وأسبانيا[31]. والخصومات بين تلك البلدان، التي نجمت عنها نزاعات مسلّحة ودمار شامل، شكّلت تهديداً للحضارة بحد ذاتها. ويؤكّد جوناثان سكوت (Jonathan Scott) أنّه بحلول العام 1625 "أصبحت الحروب الأوروبية مرضاً مستوطناً لدرجة بدت معها وكأنّها تُهدِّد المعرفة الأخلاقية فضلاً عن الحياة المتحضِّرة. وتمثَّل إنجاز غروتيوس، في زمن هيمنت فيه الحرب على السياسة ودمّرتها، في كونه قد طوَّر لغة يمكن من خلالها السياسة أن تصدّ منطق الحرب وتحتويه"[32]. ولم تبدأ الحرب من حيث انتهى القانون، بل كانت بحد ذاتها خاضعة لـ "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم" (*Prolegomena,* §3 and §25)[33]. كان العزم على تعميم هذه القيود محدوداً، كما يُخبرنا غروتيوس، بملاحظته غياب ضبط النفس في العلاقات بين الأمم المسيحية "لدرجة أنّ حتى الأعراق البربرية كانت لتخجل من ذلك" (*Prolegomena,* §28). ولم تكن الرغبة في إخضاع علاقات الدولة للقانون بالشيء الجديد لدى قرّاء غروتيوس. فقد كانت ممارسات الدول في القرن السابع عشر تشي عموماً باحترام كبير للقانون. وقلّما أُعلِنت الحرب من دون اللجوء إلى ادّعاءات مشروعة تستند إلى حقوق إقطاعية أو سُلالية. ولم يختر غروتيوس استخدام أمثلة معاصرة له، بل اعتمد على شواهد كلاسيكية، مخفياً إلى حد ما واقع أنّه كان يُنظِّر لممارسات الدولة في زمانه[34].

وعلى نقيض المؤلفين الذين عرض لهم "الجزء الأول" من هذا

الكتاب، جادل غروتيوس بأنّ العدل والظلم لا يستندان إلى العُرف فحسب، بل هما قابلان للإثبات موضوعياً. وأراد أن يُنكر الادّعاء الذي نجده لدى ثيوسيديدس بأنّ لا ظلم في كلّ ما هو نافع (*Prolegomena*, §3). ويستهدف غروتيوس بذلك كارنياديس الذي ساوى بين العدل والمنفعة، كمُمثل عن نزعة التشكُّك الأخلاقي الذي رغب في دحضها. ويؤكّد أنّ الكائنات البشرية، على عكس الحيوانات، لا تتحفّز كلّياً بالمصلحة الذاتية، وبالتالي لا يمكن تخفيض الأخلاقية إلى مجرّد منفعة. ويُميِّز البشر أنفسهم عن الحيوانات باجتماعيتهم المُسالمة طبعاً، والمنظَّمة والذكية. ولا يمكن بالتالي الإقرار بأنّ الطبيعة تدفع البشر فحسب نحو السعي وراء مصلحتهم الخاصة أو الحفاظ على الذات (*Prolegomena*, §6). إنّهم قادرون على إدراك وتتبُّع مصلحتهم وتحقيق الرفاه العام المُحفَّز بمبادئ المصلحة العامة لا الخاصة. ويملك البشر قدرة طبيعية للتمييز بين ما هو نافع وما هو ضار لطبيعتهم الاجتماعية، مُعتبرين الأول متوافقاً مع "قانون الطبيعة" والآخر متعارضاً معه (*Prolegomena*, §9). وحيث إنّ الحفاظ على الذات لا يشكّل "قانون الطبيعة" الأساسي، تمكَّن غروتيوس من أنْ يُدرج في نظريته مبدأ شديد الأثر، مفاده أنّ ليس للدول ولا للأفراد حق مُطلق بالدفاع عن الذات. وممّا يعمل كرادع هو الاعتبارات الأشمل المستندة إلى حِسّنا الاجتماعي الطبيعي والتزامنا بعدم تعريض حياة الآخرين للخطر من أجل إنقاذ حياتنا[35]. وعلى الرغم من أنّ العدل لا يستند إلى المنفعة، فإنّ الأخيرة تلعب دوراً في تطويره. وحيث كانت إرادة الرَبّ أن نكون ضعفاء واجتماعيين طبعاً، فإنّ المجتمع بحد ذاته هو طبيعي ومنفعي (*Prolegomena*, §16). وخلُص غروتيوس إلى أنّ الدول والقوانين الداخلية هي ذات نفع، لكنّها لا تُرسي أُسسها على المنفعة بل على "القانون الطبيعي" للحِسّ الاجتماعي لدى البشر.

وبعبارة أخرى، يُفرَض العدلُ بالمنفعة لكنّه لا يتأسّس عليها. ونظراً إلى أنّ الدول والأفراد بحسب نظرية غروتيوس هم حَمَلَة الحقوق، فإنّه يرفض جدال الواقعيين بأنّ ثمة قواعد أخلاقية تنطبق على الدول تختلف عن تلك المنطبقة على الأفراد. فالأفراد أساساً يخضعون لـ "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم". والقيود التي تنصّ عليها تلك القواعد ليست لفائدة أُمّة أو اثنتين، بل لصالح جميع الأمم. وتجاهلُ "قانون الأمم" من أجل منفعة موقتة إنّما يُقوِّض صونَ السلام وأمنَ الدولة المحتمل على الأمد الطويل. لذا فإنّ مذهب "المصلحة الذاتية للدولة" غير قابل للتبرير (*Prolegomena*, §18, and §21).

"القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"

رأينا في حالة فيتوريا وجينتيلي أنّ العلاقة بين "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم" كانت غامضة. وفي كتابات غروتيوس المُلتزم بإصراره عدم دمج تلك الأشياء التي يتوجّب التفريق بينها، أصبح هذا التمييز أكثر جلاءً.

وكان غروتيوس من بين أبرز المُفكِّرين السياسيين في القرن السابع عشر وكَثُرَ ما استُشهِد بآرائه. وقد تباينت نظريته في "القانون الطبيعي" عن تلك الخاصة بأصحاب "الفلسفة الكلاميّة السكولاستية"، المثيرة للجدل، ووفَّرت في الوقت ذاته بديلاً لشُكوكِية مونتاني (Montaigne) وبيار شارون[36] (Pierre Charron). ويُميِّز غروتيوس بين نوعين من القانون، أو الحق، الطبيعي والاختياري. إنّ "القانون الطبيعي" هو ما يُمليه العقل السليم، ويُحدِّد ما يتماثل مع الطبيعة البشرية بكونه بالضرورة صالحاً من الناحية الأخلاقية وما يتعارض معها طالحاً من الناحية الأخلاقية[37] (*Rights of War and Peace*, I. 1. X, and I. 2. i). وإلى الله مرجع القوانين أو الحقوق الطبيعية المستنبطة بالمنطق العقلي، وهي بحُكم

طبيعتنا مُلزمة. وينبغي التمييز بين تلك القوانين والأخرى الإرادية أو الاختيارية (volitional) التي إمّا تكون بشرية أو مقدّسة. والقانون المقدّس مُلزِم على مستوى شعب واحد أو على نطاق عالمي (*Rights of War and Peace*, I. 1. xv). أمّا القوانين البشرية الاختيارية فهي تلك المتصلة بالظروف التي أتت استجابة لها، وهي إمّا قوانين مدنيّة أو "قوانين أمم" اختيارية، التي لا بُدّ بحد ذاتها أن تُستَقى من "القانون الطبيعي"، أو على الأقل لا تُقوِّضه. وبعدما نوَّه غروتيوس بجدوى أقوال جينتيلي، عاد وانتقده لعدم تمييزه على نحو وافٍ بين "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم" (*Prolegomena*, §38).

وتوفر الطبيعة البشرية الثابتة الأساسَ لـ "القانون الطبيعي". واستناداً إلى أساس حِسّنا الاجتماعي الطبيعي، رأى غروتيوس جلاءً ذاتياً لبراهين "القانون الطبيعي" كجلاء المُعطيات التي نتلقّاها عبر الحواس (*Prolegomena*, §39). إلا أنّ منطقنا الأخلاقي ليس بيقينية البراهين الرياضياتية لأنّ العوامل الظرفية غالباً ما تغشى على المسائل (*Rights of War and Peace*, II. 23. i). ومهما يكن من أمر، فإنّ "القانون الطبيعي" مرتبط على نحو وثيق بالطبيعة البشرية مهما كانت حقيقة الوجود (*Prolegomena*, §11)[38]. وغالباً ما اعتُبر ذلك علمنةً لـ "القانون الطبيعي" من قِبل غروتيوس. إلا أنّ مثل هذه النظرة تبقى غامضة. ويواصل غروتيوس القول إنّ التفكير على هذا النحو هو في غاية الخُبث لأنّ العقل، والتقليد، وبراهين التجربة، بما في ذلك المعجزات، تُقرّ بوحدانية الله والتزامنا بطاعته طاعة تامّة. ويؤكّد غروتيوس أنّ مصدر "القانون الطبيعي" هو الله بلا جدال. إلا أنّ محتواه يستند، بل ينبثق من، الطبيعة البشرية وتلك السِمات الطبيعية التي غرسها الله فينا - أي ينبثق من الحالة البشرية. والضرورة المنطقية لقانون الطبيعة هي التي تجعله قابلاً للاستنباط علمياً من الطبيعة البشرية التي وهبها الله. إذاً، يرفض غروتيوس بوضوح الفكرة

التي نجدها في بعض نسخات "القانون الطبيعي الروماني" بأنّ هذا القانون ينطبق على جميع مخلوقات الله. إنّه في المقابل ذلك القانون المنطبق على جميع البشرية، ليس استناداً إلى كون كلّ إنسان عضواً في مجتمع، بل إلى واقع كونه بشرياً.

وفكرة "الحق"، أو *jus*، في "القانون الروماني" ولدى الأكويني هو ذلك الممتثل للقانون. إنّه الحُكم على ما هو حق أو عدل في شَنّ الحرب وسير مجرياتها (*Rights of War and Peace*, I. 1. iii). أمّا غروتيوس فهو على نحو أكثر وضوحاً من فيتوريا وجينتيلي قد حوَّل هذا المفهوم للحق إلى شيء نملكه: إنّه سَجيّة أخلاقية. وإضافة إلى كونه ما هو عادل، يُجادل غروتيوس بأنّ "الحق هو سجيّة أخلاقية ملحقة بالمرء، تُخوِّله بحقٍ امتلاكَ بعض الامتيازات المحدّدة أو القيام ببعض الأفعال المعيّنة" (*Rights of War and Peace*, I. 1. iv). والحق هو شيء نملكه. وبالنسبة إلى غروتيوس هناك نظام أخلاقي طبيعي تُحفظ فيه حقوق الفرد بفضل القانون. والقانون يحفظ الأخلاقية لا يستحدثها[39]. وأصبح "قانون الطبيعة" توكيداً على مبدأ احترام البشر لحقوق بعضهم بعضاً، أي أنّ امتلاك الحقوق يقتضي واجباً معيّناً من جانب الآخرين لاحترامها[40].

وتتأتّى من حِسّنا الاجتماعي الطبيعي الأكيد أربعة حقوق طبيعية أساسية: أولاً، منع الآخرين من أخذ ما هو لنا؛ ثانياً، أنْ نستعيد ما هو لنا إضافة إلى أيّ ربح؛ ثالثاً، أنْ نفي بالوعود؛ رابعاً، المعاقبة على الإساءة؛ وهذا الحق يختلف عن الحقوق الثلاثة الأخرى لأنّه ليس ذا سُلطة أخلاقية بكلّ معنى الكلمة، وبالتالي له وضع غامض إلى حدٍ ما[41] (*Prolegomena*, §8). ومن دون هذه المُسلّمات البديهية الأساسية لا وجودَ للمجتمع البشري، ولا ازدهارَ بالطبع. وفي هذا

الخصوص يُشكِّل "القانون الطبيعي" أساساً لكلّ قانون.

وثمة وسيلتان لمعرفة مضمون هذا القانون. أولاً، بما أنّه إملاءٌ للعقل السليم يمكن إدراكه كمعرفة بديهية (a priori) تتماثل مع طبيعتنا العقلانية والاجتماعية. ثانياً، يمكن إدراكه أيضاً بدرجة عالية من الاحتمالية عبر معرفة استدلالية تجريبية (a posteriori) هي أكثر شعبية وأقل غموضاً. وهذا ما يُعتَقد أنّه ينطبق على جميع الأمم المتحضّرة أو "كما يُدعَى الحِسّ السليم للبشرية" (*Rights of War and Peace*, I. 1. 12). ويؤكّد ستيفان بوكل (Stephen Buckle) في هذا الخصوص أنّ مفهوم غروتيوس للقانون الطبيعي هو فطري أو عقلاني، فضلاً عن كونه تاريخياً[42]. لكن يجدر التنويه بأنّه قد يكون ثمة بُعدٌ تاريخي في سعينا إلى معرفته ولو كان "أزلياً". وبعبارة أخرى، إنّ اكتشافه وتطبيقه منطويان داخل الزمان، على نقيض وجوده. واختبار القانون الطبيعي هو أنّه يشتق منطقياً من الطبيعة، أو "يمكن استنباطه من مبادئ معيّنة عبر تحكيم المنطق" (*Prolegomena*, §40). وللتاريخ فائدة لأنّه يُثبت أنّ بعض الأحكام ينطبق عالمياً، وبالتالي يُدلِّل على وجود "قانون الطبيعة". والمقصد هو أنّ "قانون الطبيعة" لا يستند إلى إرادة الأفراد. إنّه يملك وجوداً موضوعياً كمعيار للفعل البشري. وما يجعل منه قانونَ الطبيعة ليس خاصيّته الطبيعانية، بل برهانه الذاتي كمبدأ عقلاني للحالة البشرية.

بيدَ أنّ "قانون الأمم" لا يمكن استبيانه بأيّ وسيلة ما خلا الوسائل التاريخية والتجريبية (*Prolegomena*, §46). وبعبارة أخرى، ليس له وجود موضوعي، ولا ينتج منطقياً عن مُعطيات الطبيعة البشرية الأكيدة، بل ينبثق من الإرادة: "كلّ ما يتعذّر استنباطه من مبادئ معيّنة بتحكيم المنطق العقلي، ويمكن مع ذلك التقيُّد به بوضوح في مكان آخر، لا بُدّ أن يكون مصدره الإرادة الحرّة

للإنسان" (*Prolegomena*, §40). وبعبارة أخرى، إنّه يتصل بما توافق عليه الأمم.

و"قانون الأمم" هو نتاج توافق البشر وهو في نواحٍ معيّنة عرضة للتغيير. ويُشير هذا القانون عادة إلى اتفاقيات تستحدثُ قانوناً بين الدول[43]. كما قد يشير أيضاً إلى معاهدات انبثقت من ممارسات الدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً. وتماماً كما صُمِّم القانون المدني لكي يفيد الدولة، فإنّ "قانون الأمم" يفيد بالتوافق المتبادل "مجتمعَ الدول الأكبر" (*Prolegomena*, §17). وإنّما ذلك القانون الذي يفيد مجتمع البشرية هو الذي تتقيَّد به جميع الأمم، أو تلك الأكثر تحضُّراً منها، لكن لا يمكن استنباطه بوضوح من المبادئ الأولى. إنّ "قانون الأمم" هو ذلك القانون الذي تُوافق عليه الأمم ويُكمِّل "القانون الطبيعي"، وكلاهما يُنظِّم سوية العلاقات الدولية بكُلّيتها[44].

مجتمع العالم

ثمة قرابة طبيعية تربطنا جميعاً، إذ إنّنا جميعاً نعود إلى آدم وحواء (*Prolegomena*, §14). ويجادل هاغنماخر (Haggenmacher) بأنّ المجتمع الدولي الذي يتحدّث عنه غروتيوس هو في النهاية "شيشروني" من حيث كون وحداته الأساسية أفراداً لا دولاً[45]. إلا أنّ فان إيكما هومس (Van Eikema Hommes) يشكّ في دقة تفسير المجتمع البشري كمجتمع عالمي للبشرية ينبثق القانون الدولي من إرادته. وينتظم المجتمع الطَّبيعي للبشرية عبر "القانون الطبيعي" حيث يُشكِّل الفرد الوحدة الأساسية، فيما ينتظم المجتمع الدولي للدول، مع تقيَّده بـ "القانون الطبيعي"، عبر "قانون الأمم"، أو "القانون الدولي الوضعي". بيدَ أنّ غروتيوس لم يرغب في تقييد "قانون الأمم" وحصره في الدول بمختلف علاقاتها.

إذاً، إنّ "قانون الأمم" هو نتاج، ليس إرادة المجتمع البشري، بل الإرادة التوافقية للدول الموجّهة نحو الصالح العام[46]. ويؤكّد مايكل دونيلان أنّ هذا المجتمع الأشمل يستند إلى المصلحة الذاتية لا الإيثار (altruism) للدولة المنفصلة[47]. وتخفق مثل هذه النظرة في الأخذ بعين الاعتبار رفض غروتيوس لأفكار كارنياديس، وإصرار غروتيوس، كما شاهدنا بالفعل، على أنّ البشر يُميِّزون أنفسهم عن الحيوانات بمقدرتهم على التوحيد بين المنفعة والمفهوم الأشمل للصالح العام. ويُوجَّه القانون الدولي إلى فائدة مجتمع البشرية، وليس إلى مصلحة دول محدّدة.

وفكرة مجتمع عالمي لا تُدلِّل منطقياً على الحاجة إلى حكومة عالمية. وأيّ فائدة قد تُحصَّل ربّما تُبدِّدها العقبات العمليّة لإدارة مثل هذه الأصقاع المترامية وعدد السُكّان الضخم (*Rights of War and Peace*, II. 22. Xiii). إنّ الفساد والطموح البشريين يجعلان من المستحيل الحفاظ على حياة اجتماعية وممارسة حرّة لحقوقنا الطبيعية من دون تدخُّل السُّلطة المدنيّة. وربّما تنبثق مثل هذه السُّلطة بأيّ وسيلة، إلا أنّ المبدأ الذي تستند إليه وجبَ أن يكون توافقياً. ويُناط بالسُّلطة السيادية التي تُمارَس نيابة عن المجتمع المدني حماية الحقوق الطبيعية، ولو أنّه في حالات الضرورة القصوى، على غرار الحاجة إلى جباية الضرائب في الحرب، تبدو تلك الحقوق قابلة للتجاوز. والدول والأفراد في نظرية غروتيوس هم من مالكي الحقوق، وتترتّب عليهم التزامات في سياق دولي بموجب "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"[48]. وعلى الرغم من أنّه يتصوّر احتمال تنظيم اتفاقيات دولية لتسوية النزاعات، فلا يسعنا ولو بشطحة خيال اعتباره مُبشِّراً بـ "عصبة الأمم" أو "الأمم المتحدة". إنّه لم يُفكِّر بذلك من ناحية مؤسّسة شاملة لدول عدّة ذات وظائف تنفيذية[49].

وتحليل غروتيوس للحرب العادلة هو أكثر منهجية وتحديداً من تحليل مَنْ سبقوه. وكان هدفه منع الحرب، وفي حال فشل ذلك، تقييد مجرياتها ضمن حدود مقبولة: "قانون الحرب" *jus ad bellum* و"قانون مجريات الحرب" *jus in bello*. والقانون الأول هو في الأساس مسؤولية سياسية، في حين أنّ الأخير هو مسؤولية القيادة العسكرية. ويُميِّز غروتيوس على نحو أكثر جلاء بين القضايا العادلة ومبرِّرات الحرب، أي بين الحرب التي تُخاض لأنّها محقّة والحرب التي تُحفِّزها المنفعةُ (*Rights of War and Peace*, II. 1. i)[50]. وكانت القضية العادلة للحرب مسألةً منفصلة كلّياً عن مجرياتها العادلة.

ويقترح كريستيان جيلينيك (Christian Gellinek) أنّ النزعة المعاصرة لرؤية السلام كمعاكس أو نقيض للحرب وجبَ ألاَّ تُوهمنا بأنّ غروتيوس رأها على هذا النحو. فالحرب يمكن في الواقع أن تكون وسيلة مشروعة للوصول إلى السلام. وقوانين الحرب والسلام ليست في ذهنه فئات منفصلة[51]. ويؤكّد أن جميع الحروب، إذا كانت لتُشرَّع، ينبغي أنْ تهدف إلى السلام وبالتالي وجبَ أن تستند إلى أسباب عادلة. والعقل السليم لا يُحرِّم القوة، بل يُجيزها لحماية المجتمع عند انتهاك الحقوق. والحروب إذا ما أُجيزت من قِبَل سُلطة عامة تحظى بقبول الرأي العام، لكنّها تكون غير شرعية إذا لم تستند إلى قضية عادلة. ويستند غروتيوس في معياره الأول إلى التقليد المسيحي بدءاً من القديس أوغسطين فصاعداً في تحديد السلام كغايةٍ مثلى للحرب، وتحديد القضية العادلة في التعرُّض لأذية أو السعي إلى منع مثل هذه الأذية. وبخلاف أوغسطين، الذي لا يسمح بحقٍ خاصٍ للدفاع عن الذات، أو جينتيلي الذي لا يُوسِّع فكرة الحرب لتشمل الخلافات الخاصة، فإنّ غروتيوس يسمح بالحرب الخاصة. فتعريفه للحرب، على نقيض جينتيلي، يشمل نطاقاً أوسع من

النزاعات العنيفة. فبالنسبة إلى غروتيوس الحرب هي واقع سائد بين فريقين متنازعين يُنفَّذ بواسطة القوة (*Rights of War and Peace*, I. 1. ii). وفي الحرب الخاصة لا يُسمَح سوى بحُجّة الدفاع عن الذات فحسب، لكن في الحرب العامة "وحدها السُّلطات السيادية لها الحق ليس فقط في تجنُّب الأذية بل والمعاقبة عليها أيضاً" (*Rights of War and Peace*, II. 1. xvi).

ومجرّد الاشتباه بنيّة عدوانية غير كافٍ لتبرير إعلان الحرب، إلا أنّه يُبرِّر الاستعدادات لخوض الحرب والأعمال القتالية غير المباشرة (*Rights of War and Peace*, II. 1. xvi). وبعبارة أخرى، إنّ الخوف من العدو، الذي يفترض ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس أنّه أساسٌ مبرَّر للحرب وفق مبدأ المنفعة، يستبعده غروتيوس. ويجادل الأخير بأنّه "ليس من الملائم أو المعقول أن تؤدّي مخاوف طرف واحد إلى تدمير حقوق الطرف الآخر" (*Rights of War and Peace*, I. 2. xiii).

ويعتبر غروتيوس الحُكّام مسؤولين ليس فقط عن دولهم وسلوك رعاياهم في علاقتهم مع الدول الأخرى، بل أيضاً عن مجتمع البشرية جمعاء[52]. وهو يجادل مع فيتوريا وجينتيلي بأنّ التدخُّل باسم الأبرياء المضطهدين هو أمر مشروع. وهذا يُمثِّل معياره الثاني للحرب العادلة. أمّا المعيار الثالث فهو امتداد لهذا المبدأ. فللدول الحق في المعاقبة على الانتهاكات الشديدة للقانون الطبيعي، سواء اقتُرفت الأذية ضدها مباشرة أو ضد جهات أخرى لا تواصلَ مباشراً معها. ويجادل غروتيوس بأنّ "الملوك وأولئك الذين يملكون سُلطة سيادية لهم الحق في إنزال العقوبة ليس فقط من أجل الأذية اللاحقة بهم مباشرة أو برعاياهم، بل أيضاً لأجل الانتهاكات الفادحة لقانون الطبيعة وقانون الأمم، بحق دولٍ أخرى ورعايا آخرين" (*Rights of*

ومن المسموح معاقبة الدولة على أيّ *War and Peace*, II. 22. xl). ظلم أو أذية، لا سيّما في حالات الدفاع عن الذات أو السعي إلى الحصول على تعويضات. وتبقى مثل هذه الحروب تحت شُبهة الجور ما لم "يكن هناك عدوان واضح وشديد، مع أسباب تآمرية أخرى، لتبرير لجوء الأمم إلى السلاح" (*Rights of War and Peace*, II. 20. xliv). والمعيار الرابع لعدالة الحرب هو أرجحية النجاح. والحروب الباطلة التي تُدافع عن الحرّية فيما تُعرِّض الأرواحَ للخطر الشديد هي حروب طائشة متهوّرة. والمقاومة لا تكون دائماً عادلة وتستحق الثناء في الدفاع عن الحرّية. وإضافة إلى ذلك، وجبَ الإعلان عن الحرب جهاراً من قِبَل سُلطة مشروعة من أجل أن يُحدِّد الجانبان مدى عدالتها، وعند الضرورة يتعيّن على الجانبين أن يُجريا تعديلات على هذا الإعلان قبل بدء الأعمال القتالية.

وعلى غرار جينتيلي، يؤكّد غروتيوس أنّ مسائل الدين هي بين الإنسان وخالقه. وثمة إيمان عالمي للبشرية نجده في كلّ الأديان مفاده أنّ هناك كائناً أسمى يحكم بعنايته شؤون البشر. والدين هو أساس للأخلاقية ويوفر أساساً للالتزام السياسي والامتثال للقوانين. ولذلك تسنّ جميع الدول قوانينَ تُحظّر انتهاك الدين وتعاقب عليه. لكن في مجتمع أشمل، حيث لا تسود القوانين المدنيّة، يُحكَم على انتهاكات القانون بالقوة وفقاً لمعايير "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم". ويجادل غروتيوس بأنّ حقيقة المسيحية تستند إلى أدلّة تتجاوز الدين الطبيعي، على غرار القيامة ومعجزات السيد المسيح ورُسُله. فالمسيح لم يسعَ إلى جعل أيّ إنسان يعتنق الدين الجديد تحت طائلة المعاقبة. ونظراً إلى العنصر التاريخي في المسيحية، لا يمكن التوقُّع من أيّ كان أنْ يعتنقها بمجرد تبشيره بها للمرّة الأولى، أو من دون مساعدة من الرَبّ. إذاً، لا يمكن تبرير الحرب بمجرّد

واقع أنّ ثمة أُمّة لم تُناصر الديانة المسيحية. لكنّ إعاقة أولئك الذين يسعون إلى تعليم المسيحية بما لا يضر بالمجتمع المدني هي مسألة مختلفة كلّياً (*Rights of War and Peace*, II. 20. xliv-xlix). وغروتيوس مقتنع أيضاً بأنّ الحرب يمكن أن تُشَنّ على نحو مبرَّر ضد أولئك الذين يضطهدون مناصري الإيمان المسيحي، أو الذين ينكرون المبادئ الأساسية التي يستند إليها المجتمع، خصوصاً وجود كائن أسمى يشمل بعنايته شؤون البشر (*Rights of War and Peace*, II. 20. xliv - xliv). وأكلة لحوم البشر في جزر الهند الشرقية والأميركيتين، الذين لم يكونوا بالنسبة إلى غروتيوس سوى وحوش، يمكن معاقبتهم على نحو مبرّر من قِبَل الأوروبيين (*Rights of War and Peace*, II. 20. Xl).

والأفعال المقترفة في الحرب الظالمة، سواء شُنّت الحرب على نحو مشروع أو خلاف ذلك، هي ظالمة من الناحية الأخلاقية، وأولئك الأفراد الذين خاضوها ينبغي عليهم التوبة قبل السماح لهم بعبور أبواب الجنة. والحرب العادلة، إذا ما أهملت قواعد الحرب، يمكن أن تسير على نحو غير عادل، وبالتالي تكون غير مشروعة. حتى في الحرب العادلة وجبَ توخّي الاعتدال. ويدّعي غروتيوس أنّ هدفه هو تقييد الإجازة المطلقة للحرب إلى الحد "المسموح به بالطبيعة"، أو إلى اختيار الأفضل من بين الأشياء المسموح بها (*Rights of War and Peace*, III. 12. Viii). وينبغي توخّي الاعتدال إزاء ما، ومَنْ، يُشكّل أهدافاً مشروعة؛ ونهج وأسلوب الهجوم؛ ومعاملة أسرى الحرب.

ويرى غروتيوس وجوب التزام الاعتدال في تدمير تلك الأشياء التي قد تقود العدو إلى هاوية اليأس. وهو يرى على خطى أرخيداموس (Archidamus) في تاريخ ثيوسيديدس أنّ اليأس قد

يجعل هزيمة العدو أكثر صعوبة. وتوخِّي الاعتدال في فترات الحرب يُوحي بمظهر الثقة بالنصر، وقد يُسهِم في إحباط العدو وإضعاف معنوياته. ويدعو غروتيوس بذلك إلى الرفق في معاملة العدو، لكنّه لا ينكر الحق في قتل أو أسر أولئك الموالين للعدو بموجب "قوانين الأمم". والجانب الآخر لحقيقة هذه "الحرب المعتدلة في مجرياتها" (*temperamenta Belli*) هو أنّ غروتيوس يعتقد أنّ "قانون الأمم" يُجيز قتل جميع السُكّان في منطقة مُعادية وذبح الأسرى وكلّ مَنْ يرفض الاستسلام[53]. ويقول على سبيل المثال إنّه "متى... أُعلِنَتْ الحرب ضد أيّ سُلطة، إنّما هي قد أُعلنت في الوقت عينه ضد جميع رعايا تلك السُلطة. و'قانون الأمم' يُجيز لنا مهاجمة العدو في كلّ مكان" (*Rights of War and Peace*, III. 4. Viii). وفي هذا الخصوص، يمكن لـ "قانون الأمم" أن يسمح بما يُدينه "قانون الطبيعة". وهنا ينبغي إمّا تكييف "قانون الأمم" وفقاً للقانون الطبيعي، أو يُبدّل "قانون الأمم" لكي يتماشى معه[54].

ويجادل غروتيوس بأنّ هناك فئة من الأبرياء يتوجّب عدم انتهاك حقوقها. وتضم هذه الفئة النساء اللواتي لم يخدمنَ كجنود، والأطفال، وأصحاب المناصب الدينية، والتجّار، والمزارعين فضلاً عن أسرى الحرب. ويؤيِّد غروتيوس وجهة نظر الأكويني إزاء التأثير المزدوج، مع شرط فيتوريا إزاء الإجراءات الاحترازية المعقولة، التي تتيح قتل الأبرياء عن غير قصدٍ نتيجة للعمل العسكري. وفي مثل هذه الحالات يتعيّن أن يفوق الخير الأذى المتسبّب، وهي بالتالي مسألة حُكم دقيق على الدوام: "على الرغم من احتمال اجتياز ظروف لا تُدينُ فيها العدالة المطلقة التضحيةَ بالأرواح في الحرب، فإنّ الإنسانية تتطلب توخِّي أقصى حد من الاحتراز في مسألة تعريض الأبرياء للخطر، ما خلا في الحالات الطارئة والإفادة المُلحّة"

(*Rights of War and Peace*, III. 11. vii). لذا فإنّ سلامة الأبرياء ليست مطلقة ولا مقدّسة، لكن ثمة ضرورة لأسباب ومبرّرات قوية جداً للاعتداء على غير المحاربين.

وفي مسألة التقيُّد بالاتفاقيات، يرى غروتيوس أنّه حتى ولو أُبرمت الاتفاقية نتيجة للابتزاز والخوف وفُرضت ظلماً على بلدٍ هو ضحية اعتداء، فإنّ الطرف المغبون يتوجّب عليه مع ذلك احترام التزامه. وإذا أُبطلت مثل هذه الاتفاقيات بفعل الخوف فمن المستحيل التخفيف من حدّة النزاعات، أو وضع حد للحروب نهائياً. والمبدأ الذي تستند إليه وجهة نظر غروتيوس هو "القانون الطبيعي" الذي يُوجب الايفاء بالوعود. ومن دون نيّة سليمة، تُقوَّض أُسسُ الاتفاقيات ويتداعى المجتمعُ العالمي للأمم.

وأمّا مدى إلزام الاتفاقيات للخلفاء في الحُكم فمسألة تحظى باهتمام كبير لدى فُقهاء القانون والفلاسفة. فكُلّ من ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس لم يجد حرجاً في إعفاء كل خليفة في الحُكم مِن التزامات الحاكم السابق، كما أنّهم رأوا أنّ ما من سببٍ موجب بأنّ يفي الحاكم ذاته الذي أبرم الاتفاقية بعهده إذا أصبح ذلك في غير مصلحته. في المقابل، جادل غروتيوس بأنّ أيّ اتفاقية عُقِدت مع حاكم ملكي، عُزِلَ لاحقاً، تُلزِم الطرفين الموقِّعين على الاتفاقية الإيفاءَ بالتزاماتهما، وبالتالي فإنّ هذه الالتزامات لا تُلزِم الحاكم الملكي الجديد. وسنرى في الفصل التالي سعي بوفندورف إلى تعديل هذا الموقف إلى حدٍ كبير عبر التمييز بين الاتفاقية الحقيقية والأخرى الشخصية[55].

نظرية المُلكِيّة والهنود الأميركيون

في العام 1605 احتُجِزَت سفينة برتغالية وحمولتها من قِبَل سفينة

تابعة لشركة الهند الشرقية الهولندية، إذ سعى البرتغاليون في حينه إلى احتكار التجارة في المحيط الهندي. وقام غروتيوس، الذي أُوكِلَت إليه مهام الدفاع عن الهولنديين[56]، بالدفاع عن محاولات الهولنديين إحباط الاحتكار البرتغالي في المحيط الهندي. وقد استند إلى فيتوريا ليجادل بأنّ الهنود الأميركيين لهم "حقوق طبيعية" للمُلكِيّة العامة والخاصة، ولا يمكن حرمانهم منها على أُسس دينية، أو بحُجّة تبشيرهم. لقد كان هؤلاء خاضعين للقانون الطبيعي ذاته كشأن المسيحيين وتوجّبت معاملتهم وفقاً لذلك. ولا يمكن ادّعاء أيّ حق استناداً إلى جنونهم أو عدم عقلانيتهم لأنّهم كانوا أذكياء جداً وحُكماء. ومثل هذه الحُجج قد يحرم البرتغاليين من أيّ أساس لمطالبتهم بالسيطرة على "جزر الأفاوه".

وهدَفَ غروتيوس أيضاً في تشديده على الإحتلال في ما يتعلّق بنظريته حول المُلكِيّة إلى إنكار أيّ حق للبرتغاليين بامتلاك البحار على أساس تعذّر احتلالها، خلافاً للبَر[57]. فالبحر، كشأن الهواء، هو مُلك مشترك للبشرية جمعاء، وأيّ محاولة جرت لاحتلاله بهدف الإستغلال الحصري كانت انتهاكاً لحق البشرية في استخدامه، ولا يمكن تبرير مثل هذا الفعل على أساس أنّه كان ضرورياً للحفاظ على السِلم. والبحر شاسع إلى درجة أنّه يمكن الجميع المشاركة في فوائده، بما في ذلك الإبحار وصيد الأسماك. وعلى عكس البحيرات والأنهار، فإنّ البحر لا احتواءَ له طبيعياً وهو في الواقع يحتل مساحةً على سطح الكرة الأرضية أكثر من البَر (*Rights of War and Peace*, I. 2. Iii)[58]. ومفهوم حرّية البحار، كشأن حرّية التنقُّل ودخول الأسواق، إنّما يفيد أولئك القادرين على الإفادة من تلك الحقوق. أمّا أولئك الذين يتعذّر عليهم ذلك فيجدون أنفسهم، نتيجة لتلك الحرّيات، ضحايا للاستغلال.

وشكّل اكتشاف الهنود الأميركيين مشكلة صعبة لأولئك الذين يؤمنون بالكوزمولوجيا المسيحية. فإذا كان العالم مجتمعاً واحداً يستند، كما يؤكّد غروتيوس، إلى أسلافنا المشتركين، إذاً لا بُدّ من أن ينحدر الهنود الأميركيون من شعوب معروفة. وتمّ تكريس قسط كبير من الأدب التجريبي والتأمُّلي النظري لهذه المسألة في النصف الأول من القرن السابع عشر، وقد أسهم غروتيوس فيه إبّان العقد الرابع من هذا القرن. لكنّ هدف تدخُّله لم يكن شفّافاً. ربّما كان محاولة شخصية لكي يُكذِّب خصمَه دو لاييت (De Laet)، أو إدراكاً لفرصة حقيقية للسيطرة على الأميركيتين في سياق الفوضى الناجمة عن "حرب الثلاثين عاماً" والثورات في كاتالونيا والبرتغال.

وبخلاف اعتقاد البعض بأنّ الهنود الأميركيين ينحدرون من التتار "الكُفّار" وقبائل اليهود "المفقودة"، يؤكّد غروتيوس أنّ لهؤلاء أصولاً متنوّعة: اسكندنافيون أوروبيون، أثيوبيون مسيحيون، وصينيون. وهذا يُخوِّلهم الحصول على معاملة أفضل ممّا لو كانوا أحفاداً لبرابرة[59].

وأجاز غروتيوس، كشأن فيتوريا، بعض الأُسس للحرب العادلة في الأميركيتين وكذلك بمواجهة أولئك الذين سعوا إلى احتكار التجارة هناك: الدفاع عن الذات والتسهيل المبرَّر للتبادل التجاري الحر على أساس الأُخوَّة الطبيعية والانتماء إلى مجتمع عالمي. ويُملي علينا حِسُّنا الاجتماعي الطبيعي بأنّ احترام اتفاقياتنا هو "قانون طبيعي"، من دونه لا أساس لحِسٍّ بالالتزام. لذا، فإنّ قوانين المُلكِيّة، على سبيل المثال، التي تطوّرت نتيجة حق الاستخدام العام المُتاح في الطبيعة، لا تتعارض مع "القانون الطبيعي" بل يمكن اعتبارها منبثقة منه. وهناك أمثلة يكاد لا يُميَّز فيها استخدام شيء ما عن امتلاكه بحيث يصبح غير متوافر

للاستخدام بالنسبة للآخرين. ومثالاً على ذلك إنّ تناول شيء ما أو استخدامه بطريقة ما قد يجعله غير متوافر للآخرين. وفيما يغدو المجتمع أكثر تعقيداً، ومن أجل تجنُّب النزاعات، تُبرَم الاتفاقيات، سواء كانت مستترة أو علانية، لتُرسِّخ مُلكِيّة الأفراد. واستناداً إلى حق الاستخدام، الصالح للحالة البدائية للبشرية، يُجيز غروتيوس الحق بالمُلكِيّة الخاصة على أساس أنّه يحد من النزاعات ويُعزِّز الحفاظ على السِلم.

وتُجيز نظرية غروتيوس حقاً بالمُلكِيّة مستقى من حق استخدام عام، وصُمِّم للدفاع عن طموحات الهولنديين التجارية والاستعمارية. وعنِيَ الاستحواذ على مُلكٍ نقّال أو قابل للنقل مُصَادَرةً، في حين يتطلّب امتلاك عقار ثابت أو غير نقّال، على غرار الأرض، وضع علامات لحدوده أو البناء عليه[60]. والأراضي الشاغرة استخدمها الصيّادون وجامعو الثمار فحسب، أيّ إنّها أراضٍ غير مزروعة، بقيت مشاعاً ومتاحة للتخصيص[61]. ومن أجل ضمان حقٍ دائم في أراضٍ احتُلَت لكن بقيت شاغرة، استخدم غروتيوس المثال الشعبي لمقعد المسرح الذي يبقى متاحاً للجميع حتى يشغله أحدهم. وإذا ما شغر المقعد موقتاً فذلك لا يمنح أيّ شخص آخر الحق بالجلوس عليه. وجرى احتلال أصقاع شاسعة من الأراضي في الأميركيتين من قِبَل العائلات المَلَكيّة الأوروبية نيابة عن المجتمع بأكمله وشكّلت مُلْكاً مشروعاً بنيّة تقسيم الأرض إلى قطعٍ خاصة للزراعة. وذلك كان تبريراً لممارسات الإنجليز والهولنديين على حد سواء، وشرَّع ادّعاءات توجّب احترامها من قِبَل العائلات المَلَكيّة الأوروبية الأخرى[62]. لذا، مثَّلَ الاحتلالُ معياراً مهماً واستبعد احتمال الادّعاء بالمُلكِيّة بمجرّد مشاهدة بقعة الأرض للمرّة الأولى. وجبَ أن تكون ادّعاءات المُلكِيّة علنية، كما أنّ الأفكار الذاتية أو الشخصية لا تستحدث أيّ حق بالمُلكِيّة.

ويُجادل هيدلي بول بأنّ مفهوم غروتيوس لمجتمع دولي تتقيّد الدول فيه بالقانون وتعمل على تحقيق الصالح العام قد تبدّى في "اتفاقية ويستفاليا للسلام". ولا تؤذن هذه الاتفاقية ببزوغ نظام الدول العالمي المعاصر آنذاك، الذي كان قد بدأ قبل ذلك بكثير، ولا بانبثاق نظام الأمم الدول، وهذا ما حدث بعد ذلك بكثير. إنّما شكّلت انبثاقاً لمجتمع دولٍ انتظَمَ بقواعد ومؤسّسات متوافق عليها ومعترف بها. وهذا لَا يعني أنّ غروتيوس تصوّر مبدأ توازن القوى، أو تأسيس منتديات دولية لتسوية المسائل الأوروبية. ولا أنّه حبَّذَ التسوية الدينية في السماح بولاء الدول لحُكّامها من منطلق ديني، وبالتالي إبعاد مثل هذه المسائل عن الساحة الدولية[63]. لكن وجبَ عدم المبالغة في تقدير حافز غروتيوس نحو التسوية. فقد قَبِلَ في العام 1634 منصباً ديبلوماسياً حسّاساً كسفيرٍ للسويد في باريس تحت إدارة المستشار أكسل أوكسنستيرنا (Axel Oxenstierna)، الذي واصَلَ السياسات الإمبراطورية المتهوِّرة لغوستافوس أدولفوس (Gustavus Adolphus) في ألمانيا تحت غطاء قيادة معقل البروتستانت ضد الكاثوليكية، وهي سياسة وضعت السويد في مواجهة مع فرنسا. ويجادل رويلوفسن (Roelofsen) بأنّ دور غروتيوس في ماكينة الحرب لدى أوكسنستيرنا، ولو لم يكن له تأثير مباشر في السياسة، بدّد النظرة إليه كنصيرٍ متجرّدٍ لحُكم القانون[64]. وأيّاً تكن تفاصيل جدال غروتيوس والتضمينات السلبيّة المحتملة في المجتمع المعاصر - بفضل التحوُّلات التكنولوجية ودمقرطة العلاقات الداخلية والدولية - لمذاهب مثل الحرّية الكاملة في التنقُّل ودخول الأسواق، بما في ذلك حرّية البحار والحق المستتبع في استغلال قعر المحيط[65]، فإنّ إرثَه الباقي، على الرغم من طغيان مذهب "المصلحة الذاتية للدولة" كما يبدو لنحو ثلاثمائة عام بعد وفاته،

هو معادلة الأخلاق مع القانون، وأهمية تنظيم العلاقات الدولية بالاستناد إليها.

الهوامش

(1) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

(2) F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 35-36.

(3) انظر: Richard Shelly Hartigan, *The Forgotten Victim: A History of the Civilian* (Chicago: Precedent, 1982), pp. 65-76.

(4) Joan D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* (London: SPCK, 1965), p. 139.

(5) Paul Ramsey, "The Just War According to St Augustine," in: Jean Bethke Elshtain, ed., *Just War Theory* (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 19-20.

(6) Aquinas, *Selected Political Writings,* ed. by A. P. d'Entrèves (Oxford: Blackwell, 1974).

(7) Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 23.

(8) Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, p. 96.

(9) Aquinas, *On Law, Morality, and Politics*, ed. by William P. Baumgarth and Richard J. Regan (Indianapolis: Hackett, 1988).

(10) Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, p. 39.

(11) Russell, *The Just War in the Middle Ages*, pp. 260-261.

(12) المصدر نفسه، ص 267.

(13) Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, p. 87.

(14) Torbjrn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992), pp. 44-46, and James Turner Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War* (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 179-187.

(15) Francisco de Vitoria, *Political Writings*, ed. by Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(16) Richard Shelly Hartigan, "Francisco Vitoria and Civilian Immunity," *Political Theory*, vol. 1 (1973), p. 83.

(17) Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, p. 97.

(18) يقول جينتيلي: "ينبغي تسوية مسائل الحرب وفقاً لقانون الأمم، وهو قانون الطبيعة". انظر: Alberico Gentili, *The Three Books on the Law of War*, trans. by John C. Rolfe, introd. by Coleman Phillipson (Oxford: Clarendon Press, 1933).

(19) "فليصمت علماء اللاهوت حيال مسألة هي خارج نطاقهم" (*Law of War*, I. xii. 92). واعتقد أنّ لفقهاء القانون وعلماء اللاهوت مجالات مختلفة، لكنّ هذا لا يدل على أنّه رفض الأُسس الدينية للقانون والمجتمع.

(20) انظر أيضاً: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978),vol. ii., pp. 152-153.

(21) Hartigan, "Francisco Vitoria and Civilian Immunity," p. 83.

(22) Thomas A. Horne, *Property Rights and Poverty* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1990), p. 9.

(23) Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, p. 75.

(24) أنظر: D. Boucher and A. Vincent, *A Radical Hegelian: The Political and Social Philosophy of Henry Jones* (Cardiff: University of Wales Press, 1993), chap. 7.

(25) Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, p. 77.

(26) أساء كوليمان فيليبسون فهمَ هذا المقطع بافتراضه أنّ جينتيلي اعتقد أنّ الأسبانيين قد شنّوا الحرب على الهنود الأميركيين بشكلٍ عادل. انظر مقدمته لكتاب: Gentili, *The Three Books on the Law of War*, 28a, and Coleman Phillipson, "Albericus Gentili," in: John MacDonell and Edward Manson, eds., *Great Jurists of the World* (New York: Kelley, 1968), p. 123, first pub. 1914.

(27) يرى جينتيلي أيضاً أنّ الأسبانيين قد اقترفوا ظلماً وأفعالاً وحشية رهيبة ضد الهنود الأميركيين (*Law of War*, III. viii. 529).

(28) Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. ii, p. 334.

(29) Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 67.

(30) R. J. Vincent, "Grotius, Human Rights, and Intervention," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 242.

(31) Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, p. 195.

(32) Jonathan Scott, "The Law of War: Grotius, Sidney, Locke and the Political Theory of Rebellion," *History of Political Thought*, vol. 13 (1992), p. 567.

(33) Hugo Grotius, "*Prolegomena*," repr. in: M. G. Forsyth, H. M. A.

Keens-Soper and P. Savigear, eds., *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London: George Allen and Unwin, 1970).

(34) C. G Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 124.

(35) Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994), p.74.

(36) Richard Tuck, "Grotius and Seldon," in: J. H. Burns and Mark Goldie, eds., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 499.

(37) Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, trans. by A. C. Campbell (Westport, Va.: Hyperion, 1993), ed. first pub. 1901.

(38) انظر أيضاً: Horne, *Property Rights and Poverty*, p. 10.

(39) Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought," *Political Theory*, vol. 13 (1985), p. 240.

(40) R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 25.

(41) Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought," p. 242.

(42) Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 6.

(43) Hendrik van Eikema Hommes, "Grotius on Natural and International Law," *Netherlands International Law Review*, vol. 30 (1983), p. 2.

(44) Peter Pavel Remec, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel* (The Hague: Nijhoff, 1960), p. 28,

ويجادل ريميك بأنّ "قانون الأمم إنّما يُكمِّل قانون الطبيعة فحسب في نواحٍ محدّدة، عندما توافق الأمم على مثل هذا التنظيم. وفي ظل غياب أيّ قانون مماثل وُضع بموافقة الأمم، وجبَ على المرء استكشاف ما هو مسموح به وفقاً لقانون الطبيعة ومن ثم توجيه أفعاله بما يتماثل مع هذه المبادئ" (ص 81).

(45) Peter Haggenmacher, "Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 172.

(46) Van Eikema Hommes, "Grotius on Natural and International Law," pp. 64-65.

(47) Michael Donelan, "Grotius and the Image of War," *Millennium*, vol. 12 (1983), p. 241.

(48) A. Clare Cutler, "'The "Grotian Tradition" in International Relations," *Review of International Studies*, vol. 17 (1991), p. 45.

(49) Benedict Kingsbury and Adam Roberts, "Introduction," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 28-29.

(50) انظر أيضاً: Haggenmacher, "Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture," p. 164.

(51) Christian Gellinek, *Hugo Grotius* (Boston, Mass.: Twayne, 1983), p. 104.

(52) Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, p. 226.

(53) G. I. A. D. Draper, "'"Grotius" Place in the Development of Legal Ideas about War," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 198-199.

(54) Remec, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel*, p. 108.

(55) انظر: J. L. Holzgrefe, "The Origins of Modern International Relations Theory," *Review of International Studies*, vol. 15 (1989), p. 19.

(56) Horne, *Property Rights and Poverty*, p. 11.

(57) Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, p. 14.

(58) انظر أيضاً: W. E. Butler, "Grotius and the Law of the Sea," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 213-214.

(59) انظر: Joan-Paul Rubiés, "Hugo Grotius's Dissertation on the Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods," *Journal of the History of Ideas*, vol. 52 (1991), p. 235.

(60) Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, pp. 61-62.

(61) Hugo Grotius, "*On the Law of War and Peace*," in: M. G. Forsyth, H.

M. A. Keens-Soper and P. Savigear, eds., *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London: George Allen and Unwin, 1970), II. ii. 4 and 17.

Barbara Arneil, "John Locke, Natural Law and Colonialism," *History* (62) *of Political Thought*, vol. 13 (1992), p. 589 and p. 593.

Hedley Bull, "The Importance of Grotius in the Study of International (63) Relations," in: Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 75-77.

Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth (64) Century," pp. 129-130.

B. V. A. Rling, "Are Grotius Ideas Obsolete in an Expanded World," (65) in: Bull, Kingsbury and Roberts, eds., *Hugo Grotius and International Relations* pp. 281-299.

10

بوفندورف و"شخص الدولة"

من الـمُـلفت أنّ صاموئيل فرايهر فون بوفندورف (Samuel Freiherr von Pufendorf)، على الرغم من اعتباره في مطلع القرن العشرين واحداً من بين أعظم فقهاء القانون الدوليين مع نشر أعماله الرئيسية الثلاثة حول "القانون الطبيعي" من قِبَل "مؤسّسة كارنيغي للسلام الدولي"، إلا أنه لم يحظَ سوى باهتمام ضئيل وسط مُنظِّري العلاقات الدولية المعاصرين له[1]. فلم يُعاد إصدار أيّ من أعماله في أيّ مختارات أدبية حديثة للنظرية الدولية الكلاسيكية[2]. ومع ذلك، ثمة إقرارٌ كبير بأهميته كمُفكِّر ذي منزلة رفيعة من قِبَل طلاب "القانون الطبيعي" والحقوق الطبيعية، ونظريات التعاقد الاجتماعي، ونظريات المِلكِيّة[3]. وكشفت الدراسات الأكاديمية في العقود الثلاثة المنصرمة مدى أهمية، ليس غروتيوس فحسب، بل بوفندورف أيضاً في الفِقه القانوني الطبيعي لـ "حركة التنوير الإسكتلنديّة"[4].

كان بوفندورف من بين أكثر الفلاسفة السياسيين شهرة في زمانه. وكان لوك يرى أنّ كتابه **في قانون الطبيعة والأمم** (*On the Law of Nature and Nations*). أفضل من كتاب غروتيوس **في قانون الحرب والسِلم** (*On the Law of War and Peace*)، فيما وصفه فيكو (Vico) بكونه أحد "الأمراء الثلاثة" لـ "القانون الطبيعي للأمم"، حيث أخذ

مكانه إلى جانب غروتيوس وسيلدون[5] (Seldon). وكان شائعاً في كتابات تطوُّر الفلسفة حتى زمن الفيلسوف كنْت رؤية غروتيوس حين ينفصل عن الاتجاه الفكري الكلامي والأرسطوطالي السائد في القرون الوسطى بتقديم أساس جديد للقانون الطبيعي، واعتبار سيلدون وهوبس وبوفندورف بمثابة ورثة طبيعيين له. واعتبر بوفندورف نفسه ضمن هذا التسلسل، مُصحِّحاً أخطاء مَنْ سبقه عبر إعطاء أساس أمتن للنظرة التي حسِبَ أنّها مشتركة في ما بينهم، ومفادها أنّ قوانين الطبيعة هي في الحقيقة قوانين الحفاظ على الذات وأنّه يمكن استخلاص القوانين المُفضية إلى مثل هذه الغاية من طبيعة الكائنات البشرية. وكان هؤلاء المُفكِّرون في آن ينأون بعيداً من الاتجاه الفكري الكلامي السائد في القرون الوسطى ويُقدِّمون إجابات عن الشُّكوكية الأخلاقية لمُفكِّرين معاصرين أمثال مونتاني (1533 ـ 1592) الذي سعى إلى إثارة الشَكّ حول المقدرة الطبيعية للبشر لاكتشاف الحقيقة بأيّ وسيلة ما خلا الإيمان[6]. وأراد بوفندورف التأكيد أنّ الميل الفِطري الطبيعي للبشر هو نحو المُسالمة، وأنّ القوانين الأساسية، أو الالتزامات البديهية الفِطرية المتصلة بهذا الميل ليست من وضع البشر، وهي بالتالي تتخطّى مقدرتهم على التعديل والتبديل. وبوفندورف، على الرغم من إقراره بالمصلحة الذاتية للدولة، وأهمية المنفعة كحافزٍ للفعل، والسِمة المتطوّرة تاريخياً للأخلاقية، يضع نفسه من دون لُبس ضمن تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" حينما يقول:

وبتأكيدنا أنّ الحفاظ على السِلم تجاه جميع البشر هو بالتالي حالة طبيعية للإنسان، إنّما نعني أنّ هذه الحالة أوجدتها الطبيعة بحد ذاتها وأجازتها من دون أيّ تدخُّل بشري، وبالتالي تستند إلى التزام "القانون الطبيعي"، الذي يتقيّد به جميع البشر، طالما وُهِبوا العقل،

ذلك الالتزام الذي لا يُدين إلى أيّ عُرف أو تقليد *Law of Nature*,)
.II. ii. 11)

ومن صميم هذه القوانين الأساسية يمكن أن تنشأ قوانين أخرى نتيجة لتوافق بشري، وهي ما يمكن وصفها بالطبيعية لأنّها تتماثل مع طبيعتنا.

إذاً، لماذا يُعتبر بوفندورف مُفكّراً مهماً في تراث نظرية العلاقات الدولية؟ لقد كان يكتب بالطبع في خلال الفترة التأسيسية للنظام الدولي المعاصر المستند إلى الدول، وقد استمدّت كتاباته من تعمُّقه في الفلسفة، وكذلك من دراساته الوافية للتاريخ الأوروبي المعاصر. وقد عالج مسائلَ نشأت نتيجة لـ "حرب الثلاثين عاماً" و"اتفاقية ويستفاليا للسلام" التي وضعت حداً لأول حربٍ أوروبية شاملة. وكانت الحرب أشدّ دماراً من أيّ حربٍ عُرِفت من قبل، وعكست الابتكارات الجديدة في الانضباط والاستراتيجية العسكريين[7] . وجاءت عواقب الحرب مدمّرة من الناحية الاقتصادية وانتهت ليس بسبب هزيمة عسكرية، بل بسبب وصول المشاركين فيها إلى أقصى حدود تحمُّلهم. ففي ألمانيا وحدها قُدِّر تراجع عدد السُكّان بين الثلث والثلثين[8] . وكان بوفندورف بحد ذاته ضحية اجتماعية للحرب. فلم يوفر موطنه ساكسونيا المدمّر اقتصادياً آفاقاً تُذكر لباحثٍ شاب، فأُجبر على قبول وظيفة كمعلِّم خصوصي لأُسرة ديبلوماسي سويدي في الدانمارك العام 1658. وأصبح في العام 1688 أستاذاً للقانون الدولي في "جامعة لوند" السويدية. واستعداده لقبول مثل هذا المنصب ما هو إلا دلالة على أنّ نشوء الأُمّة ـ الدولة لم يتغلّب على احساس الباحثين بانتمائهم إلى مجتمعٍ ثقافي أرحب.

كانت ثمة أسباب عديدة وراء حرب الثلاثين عاماً، أبرزها الخصومات الدينية، المنعكسة في معاهدتيّ السلام الكاثوليكية

والبروتستانتية المنفصلتين اللتين أُبرِمتا في مونستر وأوسنابروك على التوالي، والخوف من خطط الهيمنة لدى فرديناند الثاني (Ferdinand II) إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وملك أسبانيا فيليب الرابع (Philip IV)، وهما من أُسرة هابسبورغ (Habsburg)، وعكست "اتفاقية ويستفاليا" مصالح واضعيها، فرنسا والسويد وهولندا، في تقليص السُّلطة العالمية للبابويّة والإمبراطوريّتين الرومانية المقدّسة والأسبانية تحت حُكم أُسرة هابسبورغ، اللتين أصبحتا رسمياً، أقلّه من الناحية القانونية، متساويتين مع الدول الناشئة. وأقرّت الاتفاقية أساساً التطوُّرات السياسية والنظرية في نشوء الدولة المعاصرة. وعمدت الدولة تدريجياً إلى المطالبة بحق احتكار إعلان الحرب والسِلم، والتمثيل الديبلوماسي، وعقد الاتفاقيات مع القوى الخارجية[9] .

وأخذ يُنظَر إلى الدولة باضطراد بمثابة كيان مجرّد، متباين عن شخص الحاكم، بل متباين عن سُلطة الشعب الذي تتطلّب منه الولاء التام[10]. وأحبطت "اتفاقية ويستفاليا" طموحات الإمبراطور في الهيمنة وذلك عبر الإقرار بحق أكثر من ثلاثمائة كيان سياسي في تشكيل تحالفات وتولّي شؤونها الخارجية من دون تدخُّل. كما أقرّت بحق فرنسا والسويد في التدخُّل إذا نكثَ الإمبراطور بوعده التخلّي عن طموحاته الإمبريالية.

وأجازت "اتفاقية ويستفاليا" المساواة الرسمية وشرعية مجموعة من الدول الفاعلة، فيما أرست في الوقت ذاته مبدأ التوازن كآلية لمنع أيّ تفوُّق في القوة[11]. فهي لم تحل نزاعات السُلالات الحاكمة، بل قلّصتها إلى حدّها الأدنى. وعلى الرغم من نشوب عددٍ من الحروب على الخلافة، لعلّ أبرزها في أسبانيا، فإنّ معظمها وقعَ لمنع الخلافة التي قد تُنصِف بشدّة سُلطة محدّدة بدلاً من أنْ تُفضي

إلى الاستحواذ على مناطق جديدة[12]. وكانت "اتفاقية ويستفاليا" ناجحة جداً في احتواء طموحات الهيمنة لدى أُسرة هابسبورغ، لكن نظراً إلى اعتمادها على توحيد قوة فرنسا والسويد، فهي لم تتوقّع طموحات الملك لويس الرابع عشر (Louis XIV) من أُسرة بوربون (Bourbon) للهيمنة على أوروبا. والتسوية التي خرجت بها الاتفاقية بدلاً من أن تمنع الحرب قدّمت معايير إزاء متى يمكن اللجوء إليها على نحو مشروع. إنّ الحرب حوّلت السياسة في خلال النصف الأخير من القرن السابع عشر وغدت لازمة لعملية إنشاء الدولة.

ففي الحروب الاثنتين والعشرين التي نشبت في الفترة الممتدة بين عامي 1648 و 1713، قلّما ظهر أيّ نزاع ديني[13]. فقد أقرّت "اتفاقية ويستفاليا" بتنظيم الممارسات الدينية لكلّ دولة وشدّدت على حق التسامح الديني وتعليم الأطفال بحسب معتقد آبائهم. وإضافة إلى ذلك، تمّ الاعتراف بـ "مذهب كالفين" (Calvinism) كجزء مشروع من الإيمان المسيحي، فيما جرى تأسيس "الكنيسة اللوثرية" (Lutheran Church) رسمياً. والتسوية الدينية كانت بالطبع غير مُرضية للبابويّة، ولم تمنع الاضطهاد الديني داخل الدول، إلا أنّها حدّت من الاحتكاك الديني في ما بينها.

وعلى الرغم من أنّ المشاركين لم يكونوا مُدركين لمسألة إنشاء نظام جديد أو مجتمع دولي مرتكز إلى الدولة، فإنّ "حرب الثلاثين عاماً" و"اتفاقية ويستفاليا" دفعتا إلى الواجهة مسائل مفاهيمية حثّت الفيلسوف السياسي على معالجتها. وحيث إنّ بوفندورف قدّم نظرية مُسهبة حول نظام الدول ما بعد "اتفاقية ويستفاليا"، فإنّه كان، كما علّق أحد محرِّري أعماله المعاصرين "أول فيلسوف للسياسة المعاصرة"[14]. ولم يكن تركيزه النظري الأساسي منصبّاً على إعادة إرساء النظام من خضم الفوضى، كما فعل من قبله غروتيوس

وهوبس، بل لتحديد وتنسيق واجبات الإنسان تجاه الإنسانية، وكمواطن تجاه دولة محدّدة. فقد منحت "اتفاقية ويستفاليا" أولوية لمسألة تحديد التزامات البشر عموماً والمواطنين خصوصاً. وأصبح المختصر الذي وضعه بوفندورف لتحقيقاته وخُلاصاته تحت عنوان **في واجب الإنسان والمواطن** (*On the Duty of Man and Citizen*) (1673) مرجعاً قياسياً في الفلسفة الأخلاقية لقرابة قرن من الزمن[15].

علم الأخلاقيات

على غرار العديد من فلاسفة القرن السابع عشر بمَنْ فيهم غروتيوس، أقرّ بوفندورف بإمكانية إحراز معرفة معيّنة عبر إرساء مبادئ ثابتة بداية ومن ثم استنباط سلسلة كاملة من الاستنتاجات والخُلاصات منها. وكان قصده إرساء علم برهاني للأخلاقيات بالاستناد إلى بيانات أكيدة، بغض النظر عن المعتقدات الدينية التي أجازتها "اتفاقيات ويستفاليا"، بحيث لم يكن لعاقل أن يجادل فيها. وتمثَّل هدفه في دحض علماء الكلام السكولاستيين الذين اتّبعوا أرسطو، والشُّكوكيين، الذين جادلوا بأنّ المفترضات الأخلاقية (moral propositions) عصيّة على البرهان بالاستنتاج المنطقي استقاءً من الحقائق البديهية (axiomatic truths). ويُشدِّد بوفندورف على القول: "إنّ المعرفة التي تدرس ما هو شريف وما هو دنيء في الأفعال البشرية، تستند كلّياً إلى أُسس متينة، حيث يمكن أنْ نستنبط منها براهينَ أصيلة قادرة على إنتاج علم وثيق" (*Law of Nature*, I. ii., 4). ولم يعنِ بوفندورف بكلمة "علم" شيئاً دقيقاً يمكن قياسه كمّياً، بل جسماً معرفياً منهجياً. لكن لا بُدّ من القول إنّ عمله الأول **عناصر الفِقه القانوني العالمي** (*The Elements of Universal Jurisprudence*) هو أكثر استنباطية وتأثُّراً بالهندسة من عمله اللاحق *On the Law of Nature and Nations*، حيث غدا ينظر إلى اجتهادات

غروتيوس بكونها شكلانية (formalistic) وفكرانية (intellectualist) بامتياز.

والأخلاقية بالنسبة إلى بوفندورف ليست صفة للأشياء أو الحركات المادية، بل هي إضفاء للقيمة عليها من قِبَل الذكاء أو العقل. وهو أشهر تمييز لبوفندورف بين الكيانات المادية أو الجسدية وتلك الأخلاقية. فالأفعال الجسدية ذاتها مثلاً التي يقوم بها كلبٌ من دون أيّ تبعات أخلاقية، إذا ما قام بها إنسانٌ لأثار موجة من الغضب الأخلاقي. إلا أنّ ذلك يُبقي الأخلاقية حقيقية، ولو كان لها بُعدٌ تطوّر عبر التاريخ، وطبيعية، ولو كانت، جزئياً على الأقل، نتاجَ النشوء الاجتماعي. إنّها حقيقية وطبيعية في آن من حيث حاجة الطبيعة البشرية الأساسية إليها.

والفعل الأخلاقي هو بالنسبة إلى بوفندورف وفقاً لقاعدة، أو قانون، وحيث إنّ الأخلاقية هي صفة مفروضة على الوجود المادي فهي تفترض مسبقاً وجودَ فارضٍ لها. فمن وجهة نظره ما من وجودٍ للأخلاقية من دون الإشارة إلى قانون ومن دون فرضها من قِبَل سُلطة سيادية عليا. وبالتالي ينكر بوفندورف الفكرة التي أيّدها الأكويني وغروتيوس القائلة بأنّ الصلاحَ موجودٌ على نحو مستقل عن القانون، وهو يوافق دونس سكوتوس (Duns Scotus) الرأي في تأكيده بأنّ الصالحَ هو كذلك كما فرضه الله. فالوجود المستقل للصلاح الذي يعزوه غروتيوس إلى الله و"القانون الطبيعي" هو ما ينكره بوفندورف[16]. فبالنسبة إليه تنطوي فكرة القانون بحد ذاتها على إقرار بوجود أوامر سُلطة عليا (*Law of Nature*, I. ii., 6) قادرة على فرضه في ظل التهديد بالمعاقبة (*Law of Nature*, I. ii., 6).

"القانون الطبيعي" بالنسبة إلى بوفندورف متوافق مع الطبيعة البشرية ويصفه على نحو مبرّر بـ "إملاء من العقل السليم". وهو

ضروري لوجودنا كبشر (Duty, I. 2. 16; Elements, def. XIII. 14; Law of Nature, II. iii., 13). وواقع أنّه إملاءٌ من العقل لا يُشكّل بحد ذاته أساساً للامتثال. فالعقل لا يمكنه أن يحكم على أخلاقية أيّ فعل محدّد من دون الإشارة إلى قانون (Law of Nature, I. ii., 6) وسريان مفعول القانون المُلزِم لنا يُسلِّم جدلاً بفرضه من قِبَل صاحب أمر أعلى. فقد قدَّر الخالق لنا طبيعة تتماثل معها قواعد سلوك محدّدة، واتّباع هذه القواعد، أو القوانين، إلزامي لأنّ الرَبّ شاءَ أنْ نرعى الطبيعة التي وهبنا إيّاها وأنْ نصقلها[17] (Elements, def. XII. 14; ob. IV. 3 and ob. IV. 10).

واستناداً إلى المجادلة بأنّ السلوك الأخلاقي هو فعل يمتثل لقاعدة أو قانون، يُقدِّم بوفندورف تمييزاً مهماً يضعه بوضوح ضمن تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" وعلى تباين شديد مع هوبس. فهو يُميِّز بين ما يدعوه التزامات أو واجبات "فطرية" (congenital) و"طارئة" (adventitious). والالتزامات الأولى مفروضة مباشرة من القانون الطبيعي وتشير إلى التزاماتنا تجاه خالقنا، وتجاه بعضنا بعضاً بمجرّد واقع أنّنا بشر. أمّا الالتزامات الأخيرة فهي تلك التي نأخذها على عاتقنا إرادياً أو تلك التي يفرضها علينا الآخرون، وهي مع ذلك تتماثل مع طبيعتنا (Elements, def. xii. I; Duty, I. 6. 1; Law of Nature, III. iv. 3). ويشير التمييز بين الالتزامات، أو الواجبات، الفطرية والطارئة إلى أصلها ووجبَ عدم خلطها مع التمييز بين الالتزامات الطبيعية والأخرى المدنيّة الذي يشير إلى سريانها في حياة المجتمع. ويجادل بوفندورف بأنّ "الالتزام الطبيعي هو ذلك الذي يُلزِم فحسب بقوة القانون الطبيعي؛ أمّا الالتزام المدني فهو ذلك الذي تفرضه القوانين والسُّلطة المدنيّة" (Law of Nature, III. iv., 6).

خلاصة القول إنّ بوفندورف يفترض وجود نظامٍ أخلاقي

عالمي، يُدين فيه البشر بواجبات تجاه بعضهم بعضاً بمجرّد واقع كونهم بشراً وخاضعين لسُلطان العليّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الواجبات، كما سنرى، تتقيّد أحياناً بالتزاماتنا كمواطنين، فإنّ نظرية بوفندورف تُمثل رفضاً تاماً لتأكيد "العقلانيين" بأنّ النظام الأخلاقي محصور في العلاقات الداخلية للدولة وأنّه ما من عدلٍ وظلم في العلاقات بين الدول.

حالة الفِطرة الطبيعية

حذا بوفندورف حذو هوبس، لكن على نحو أكثر وضوحاً، في تمييزه بين "حالة الفِطرة الطبيعية" النظرية الافتراضية وحالة البشر التاريخية الحقيقية. وعلى الرغم من إصراره على أنّ الحالة الأولى لا وجود لها البتّة، فإنّ ذلك لا ينتقص من إسهامها النظري في فهم الحالة البشرية[18]. ويُورِد بوفندورف في تفاسيره العديدة للحالة الطبيعية مرحلة سابقة للحضارة بالكاد تطوّر فيها الحِسّ الاجتماعي، ومرحلة "سابقة للتمدُّن" تطوّرت فيها العلاقات الاجتماعية بشكلٍ كبير لكنّ المجتمع السياسي لم يكن قد تأسَّس بعد. إلا أنَّ بوفندورف لم يتقبّل الفردانية المفرطة لدى هوبس، كما أنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" التي تحدَّث عنها لم تتّسِم بسِمة "حرب الكُلّ ضد الكُل". ومبدأ الحفاظ على الذات لا يُعفينا من الالتزامات التي يُجبرنا "القانون الطبيعي" على الإيفاء بها تجاه الآخرين (*Natural State of Men, #9*). في المقابل، سعى بوفندورف مع احتفاظه بمفهوم غروتيوس للحِسّ الاجتماعي الطبيعي، إلى إظهار أنّ هذا الحِسّ تُفسِده النواقص البشرية. ويرى أنّ الحالة الأصلية للإنسان وحشية لكنّه سُرعان ما يُدرك أنّ المساعدة المتبادلة، والمشاركة الإنسانية المشتركة، والخضوع للقانون الطبيعي تدفعه نحو التعاون. وقبيل تأسيس المجتمع المدني "كان من بين الممارسات المتّبعة

وسط البشر أنْ ينقل هؤلاء إلى بعضهم بعضاً الاكتشافات التي تحقّقت بمساعدة الأسلاف، والقيام بمشاريع مشتركة، والانخراط في تجارة، والسكن سوية، والتلاقي على نحو دائم" (*Natural State of Men*, #6). ويرى بوفندورف أنّ بحثه وجد الإنسان في كُلّ آنٍ وأين "مشوباً بالفساد" (*Natural State of Men*, #3). ويقترح بالتالي أنّ لا فائدة في تصوُّر حالة مثالية للإنسان الطبيعي وجبَ على القانون والممارسات المدنيّة الامتثال لها. ويُفترَض أنّ تفحُّصاً لحالة الفِطرة الطبيعية يترك لدى القارئ انطباعاً بالحاجة إلى مجتمعٍ مدني، حتى ولو عنِيَ ذلك تحمُّل بعض عيوب الحُكّام المتطلّبين وغير العقلانيين (*Natural State of Men*, #23).

بعد استدلالنا بأنّ بوفندورف قد هدَفَ إلى إيجاد علم للأخلاقيات بواسطة المنطق البُرهاني، وأنّ نظريته الأخلاقية تضعه تماماً ضمن تقليد "النظام الأخلاقي العالمي"، لا بد أنْ نسأل ما هي المُعطيات الأكيدة التي يشير إليها، وما هي القواعد أو المبادئ الأولى التي يمكن استنباطها منها لتنظيم سلوك الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم بعضاً كأخوة في الإنسانية؛ وفي علاقتهم مع بعضهم بعضاً كمواطنين في دول معيّنة؛ وفي العلاقات في ما بين الدول؟ وكان من شأن تجربة بوفندورف مع تفكُّك الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وانحلال وحدة ألمانيا، والدمار الذي خلّفته "حرب الثلاثين عاماً" أنْ قادته، على غرار العديد من معاصريه، إلى التسليم جدلاً بوجود "حالة فِطرة طبيعية". ومنهج التحليل المنطقي الذي استخدمه يُماثل منهج هوبس، أيّ المنهج الفَرَضي التحليلي التأليفي (Hypothetical Resolutive Compositive Method) الذي يستبعد جميع الصفات الثانوية الدخيلة، ليتبدّى الإنسان بحالته الحقيقية، ويتألف شكلٌ مناسب من الحُكم يتماثل مع هذه الطبيعة.

لقد كان هدف بوفندورف المُعلَن اعتماد مبادئ تتقبّلها البشرية جمعاء وليس المسيحيون فحسب (*Law of Nature*, preface, x). فقد أراد أن يُرسي "القانون الطبيعي" على أساس يتجنّب الخلافات بين المذاهب المتنافسة على احتكار الوحي الديني. وخُيِّل له أنّه قادر على القيام بذلك عبر جعل "الحياة الاجتماعية للإنسان أساساً لقانون طبيعي" (*Law of Nature*, preface, ix). ولم يُستَبعَد الدين عن "القانون الطبيعي". وبدلاً من ذلك كان من شأن "دين طبيعي" أنْ يوفر الأساس، وعنِيَ بذلك مجموعة من المعتقدات الأساسية التي يمكن أنْ يقرّ بها كلّ إنسان عاقل[19]. ومن بين تلك المعتقدات الإيمان بإلهٍ خالقٍ ومُدبِّرٍ للكون، وأنّه خلق كلّ شيء بحُسبان، ولغرضٍ سامٍ، نستدلّ من فهمه كيف يُريد منّا الخالق أن نتصرّف. وفي تحديد السِمات الرئيسية للبشر يمكننا أن نُميِّز أيّاً من أنماط السلوك نافعة أو مُضرّة لوجودنا. فلا بُدّ من أنْ يُحكَم على الأولى بكونها صالحة، وعلى الثانية بكونها سيئة بالنسبة إلى غرض الله من خلقنا. وبمواجهة هذه البدائل، يقوم الأفراد بحسابات عقلانية وخيارات حرّة. ويخلُص بوفندورف إلى أنّه بغية تجنُّب تلك الأشياء المُضرَّة بالطبيعة البشرية وجبَ أن تُوجَّه الأفعال بحُكم القانون.

فبالنسبة إلى بوفندورف، توافقاً مع معظم مُفكِّري "القانون الطبيعي"، يُعتبر المجتمع السياسي تواصلاً لحالة الفِطرة الطبيعية، وليس انفصالاً جذرياً عنها[20]. وهو على عكس هوبس يرفض المفهوم القائل بأنّ كل شخص في "حالة الفِطرة الطبيعية" يملك "حقاً طبيعاً" بكلّ شيء. ووجبَ ألاّ نخلط بين مقدرتنا، أو قوتنا، على القيام بشيء ما، أو الاستحواذ على شيء ما، و"الحق الطبيعي" بكلّ شيء بمقدورنا الحصول عليه. وتُعزَى الحقوق، ذات الدلالة الواضحة، إلى العلاقات الأخلاقية مع الآخرين من جنسنا البشري.

ويرى أنّ الأفراد ليسوا هم مَنْ يحكم على ما هو صائب أو خاطئ قبل إنشاء سُلطة سيادية تبتُّ في مثل هذه المسائل (*Law of Nature*, III. v. 2 and 3). ولا يعتمد العدل والظلم على السُّلطات السيادية، بل هما يُحدَّدان عبر "القانون الطبيعي" ويُلزِمان ضمائرَ البشر. ويمكن القانون المدني أنْ يُلحِق العقوبة بكلّ ما يحظره "القانون الطبيعي"، لكن، كما يُجادل بوفندورف، "ليس بمقدور السُّلطة المدنيّة أنْ تستحدث خيراً وعدلاً بقدر استطاعتها تخفيف مفعول السّم (أيّ ما هو محظور) على إتلاف الجسم البشري" (*Law of Nature*, VIII. i., 5).

ويؤكد بوفندورف أنّ الدول لم تكن لتتشكّل بالتوافق لو لم يكن ثمة مفهوم للعدل والظلم موجوداً قبل تأسيس الدولة. فأنّى يكون للاتفاقية قوة مُلزَمة من دون معرفةٍ بعدالة التقيُّد بها وجور انتهاكها؟ فلو كان القانون المدني وحده هو الذي يُحدِّد العدل والجور، فما الذي يمنع الأفراد من التنكُّر لالتزاماتهم وإبطال التمييز بين هذين النقيضين؟

ومحبّة الذات مع عزمٍ طاغٍ للحفاظ على الذات، شائعة لدى الحيوانات والبشر على حدٍّ سواء. واعتبر بوفندورف، على غرار غروتيوس، قوانينَ الطبيعة بكونها قواعد للحفاظ على الذات(21). إنّ محبّة الذات والمصلحة الذاتية متماثلتان مع "قوانين الطبيعة"، وإنّما مبدأ المنفعة، في ما يتعلّق بمصلحة الفرد والصالح العام، هو الذي يُحدِّد أيّ قوانين تُمنَح مفعول القانون المدني في الدولة (*Elements*, def. XIII. 18).

إلا أنّ الكائنات البشرية كانت لتختلف قليلاً عن الحيوانات لولا واقع أنّها تملك ميلاً فِطرياً لأنّ تكون اجتماعية. فالأفراد ضعفاء يعجزون عن النجاح من دون مساعدة الآخرين. ويُظهِر البشر مقدرة

للمساعدة المتبادلة ما لا يقدر عليه الحيوانات. ويمكن الاستنتاج من هذه المزايا الأساسية للوجود البشري أنّ الله أراد لنا أنْ نُقدِّم مساعدة متبادلة ومنحنا طبيعة اجتماعية بغية القيام بذلك. ويُجادل بوفندورف بأنّ الله لم يهبنا العقل لو لم تكن مشيئته أن يكون تهذيب المجتمع ملائماً للبشر (*Elements*, ob. III. 1-6). وبعبارة "طبيعة اجتماعية"، عنِيَ بوفندورف أنّ "موقف كلّ إنسان تجاه أخيه الإنسان، يُفهَم من خلاله ارتباط الإنسان بالآخرين برابط الملاطفة والمحاسنة، والسلام والمحبّة، وبالتالي بالتزام متبادل" (*Law of Nature*, II. iii., 15). وانطلاقاً ممّا نعرفه عن الحالة البشرية نستنتج أنّ أيّ قانون أساسي للطبيعة لا بُدّ أنّ يُهذِّب حِسّنا الاجتماعي، وهو بالتالي يُعزِّز السلام لصالح البشرية.

أمّا الحفاظ على الذات والحفاظ على المجتمع، وهما مبدآن شكّلا لاحقاً بالنسبة إلى لوك واجبنا تجاه الرَبّ، فكانا بحسب بوفندورف قوانين الطبيعة الأساسية التي تُستَمدّ منها جميع القوانين الأخرى[22] (*Elements*, ob. IV. 4). لكنّهما كانا، كما يُجادل، غير كافيين للنأي عن التسبُّب بالأذى للآخرين. وكان غروتيوس كما رأينا يميل إلى وجهة النظر القائلة بأنّنا نفي بواجباتنا الاجتماعية عبر احترام حقوق الآخرين، لا سيّما من خلال عدم انتهاك حقوقهم الخاصة بالمِلكيّة. أمّا بوفندورف فيرى أنّه على نقيض النأي عن التسبُّب بالأذى للمجتمع، لدينا واجب يتمثَّل في تهذيبه. وفي كتابه *On the Duty of Man and Citizen* يُشدِّد على الاجتماعية مقابل المصلحة الذاتية. ويؤكّد أنّ القانون الأساسي هو "وجوب قيام كل امرئ بما في وسعه لتعزيز الاجتماعية والحفاظ عليها" (*Duty*, I. 3. 9) والتزام القيام بذلك هو "فِطري" لا "طارئاً"، بل هو بالنسبة إلى بوفندورف مطلقٌ (*Duty*, I. 6. 1).

وهو يُحدِّد ثلاثة واجبات مماثلة يُخَصّ بها البشر لا تحافظ على المجتمع البشري فحسب بل تشدّ أزره بقوة. الواجب الأول هو النأي عن التسبُّب بالأذى للآخرين ويسهُل الإيفاء به إذ إنّه لا يتطلّب فعلاً إيجابياً (*Duty*, I. 6. 2). أمّا الواجب الثاني فيتطلّب من كلّ إنسان أنْ يُعامِل الآخرين بكونهم متساوين معه طبعاً. ذلك أنّ كلّ فرد لا يملك فحسب اهتماماً شديداً بالحفاظ على ذاته، بل يعي أيضاً قدره وقيمته على نحو وافٍ. ثمة حِسّ بالكرامة يُثيره مجرّد التلفُّظ بإسم "إنسان" (*Duty*, I. 7. 1). وأخيراً يُضيف بوفندورف واجباً يتطلّب دعماً نشطاً للمجتمع:

ثالث الواجبات التي يُدين بها كلّ إنسان تجاه أخيه الأنسان، الذي ينبغي تأديته لصالح الحِسّ الاجتماعي المشترك، هو: وجبَ على كلّ امرئ أنْ يكون ذا نفع للآخرين، بقدر استطاعته. إذ إنّ الطبيعة قد أرسَتْ نوعاً من القَرابة في ما بين البشر. ولا يكفي الامتناع عن التسبُّب بالأذى، أو عدم الاستخفاف بالآخرين. بل وجبَ علينا أنْ نمنح، أو أنْ نشارك على الأقل، تلك الأشياء التي تُشجِّع على المودّة المتبادلة (*Duty*, I. 8. 1).

وإضافة إلى ذلك، فإنّ الاجتماعية بالنسبة إلى بوفندورف، كشأن غروتيوس، ليست مجرّد مسألة إحترام حقوق المِلكِيّة لدى الآخرين. وقد أخطأ تولي (Tully) في اقتراحه أنّ "حُسن التآلف الاجتماعي (Sociableness) هو بالنسبة إلى بوفندورف، كما غروتيوس، يتّسِم أساساً بسِمة الواجب السلبي بإحترام ما يعود إلى الآخرين"[23]. إذاً، نرى ابتعاداً جلياً من موقف هوبس. فالحفاظ على الذات بالنسبة إلى هوبس لا يقتضي أيّ واجب أخلاقي للحفاظ على الآخرين. ويمكن الاعتبارات الحصيفة أنْ تُملي سياسة تعاون مشترك، لا تنشأ من طبيعتنا، بل تتعارض معها. وبالنسبة إلى هوبس، (ولا

ريب أنّ بوفندورف قرأه على هذا النحو)، يُعتبر تأسيس مجتمع سياسي للحفاظ على الإنسانية نقيضاً للطبيعة، وبالتالي ينطوي على رفضٍ لتلك "الحقوق الطبيعية".

فأيّ تحديد دقيق لسِمات "حالة الفِطرة الطبيعية" وجبَ أن يأخذ في الحسبان مكانة العقل في إرشاد البشر في اتجاه مصالحهم البعيدة الأمد بمنأى عن التداعيات الوخيمة للتصرُّف وفق الهوى من أجل مكاسب قصيرة الأمد. فالعقل، كما يؤكّد بوفندورف، لا تطغى عليه المنفعة. وحِسّنا الطبيعي للتآلف الاجتماعي يجنح بنا نحو السِلم ويجعلنا ننفرُ من "حرب الكُلّ ضد الكُلّ". والسِلم هو حالتنا الطبيعية داخل الدولة أو خارجها على حدٍ سواء، كما أنّ "الشروع بالحرب من دون استفزاز هو عمل غير ملائم وعديم الجدوى[24]" (*Law of Nature*, II. ii. 9).

ويرى بوفندورف أنّه ليس كافياً القول في نقد وجهة النظر هذه أنّ الهمجية كانت سائدة في الأزمان الغابرة وانّ القوم سرَّهم العيش في النهب والسلب واللصوصية. ويقول بوفندورف مدافعاً عن وجهة نظره إنّ العديد من القدماء قد أُفسِدَت عقولهم "بعادات وأعراف منحرفة"، إلا أنّ هذه السيئات لا يمكن اعتبارها طبيعية: "إذ إنّ السرقة واللصوصية العبثيّتين لا تصدران من حالة طبيعية، وهذا ما ينطبق على العلاقات بين الدول، ولو كانت طبيعية" (*Law of Nature*, II. ii. 10).

وأخذ بوفندورف على هوبس بشكلٍ خاص قوله إنّ السرقة وسلب الغنائم ليسا ضد قوانين الطبيعة. فإذا ما انتُهِكَ "قانون الطبيعة" يمكننا الانتقام على نحو مبرَّر، لكن لا يسعنا تقليد مثل هذا السلوك الشرير تجاه الآخرين الأبرياء. وإضافة إلى ذلك، إنّ الامتناع عن العنف المفرط غير المبرَّر في سلب ممتلكات الآخرين ومن ثم

تجنُّب إضرام النار في الأدوات الزراعية لا يُجدي نفعاً، كما حاول هوبس إقناعنا، في إحراز المجد وتجنُّب الاتّهام بالجبانة بسبب وحشية مستهترة "وكأنّما هناك أيّ مجدٍ في اقتراف نصف جريمة لمجرّد معرفة عواقب القيام بها كاملة حتى النهاية" (*Law of Nature*, II. ii. 10).

بالنسبة إلى هوبس ينشأ النزاع في "حالة الفِطرة الطبيعية" بسبب المساواة الطبيعية والحق المطلق لكلّ إنسان بجميع ثمار الأرض غير مقيَّد بقانون أخلاقي. ويجادل بوفندورف بأنّه وجبَ علينا ألاَّ نخلط بين مقدرتنا، أو قوتنا، على القيام بشيء ما أو الاستحواذ عليه والحق الطبيعي بكلّ شيء في مقدورنا الحصول عليه. فالحقوق تتصل بالعلاقات الأخلاقية وتتضمّن بشكلٍ كبير التزامات متبادلة. فالحق في المِلكِيّة، على سبيل المثال، ليس فِطرياً، بل طارئاً. فهو ينشأ وفقاً للاحتياجات الاجتماعية، ويمكن أنْ نُطلِق عليه "حقاً طبيعياً"، حتى ولو كان ذا منشأ اجتماعي، لأنّه يتماثل مع الطبيعة التي وهبنا إيّاها الرَبّ.

والأشياء التي ربّما نرغب فيها لا تنطوي على أيّ التزام تجاهنا، ولا نملك الحق في منع جميع الأشخاص الآخرين، بسبب مساواتنا الطبيعية، من التمتُّع بتلك الأشياء التي وهبها الرَبّ للبشرية جمعاء. والطبيعة بحد ذاتها لا تُحدِّد ما ينتمي إلى شخصٍ واحد وما ينتمي إلى الآخر، وحقنا في الأشياء لا ينشأ من دون رضى الآخرين. وعلى نحو مماثل، ليس لنا حق على الآخرين من دون قبول مُعلَن، أو ضمني، يُلزِمهم ويمنحنا الحق لاجبارهم على ذلك في غياب الامتثال. وبوسعنا فحسب اكتساب حق في الأشياء إذا ما تخلّى جميع الناس عن مقدرتهم أو طاقتهم على التمتُّع بها، أو استخدامها، على أساس المساواة معنا. وفي هذا الخصوص، وعلى نقيض مفهوم

هوبس، نكسبُ حقاً لم يكن لنا من قبل. وفضلاً عن ذلك، يأتي رفض بوفندورف لادّعاء غروتيوس بأنّ الامتلاك الأول يمنح حقاً، ومجادلة لوك اللاحقة بأنّ خلط جهد العمل (مثلاً الاستصلاح الزراعي أو البناء) بكيانٍ ما يستحدث حقاً فيه، خاضعاً لحالة الإتلاف[25].

والحقوق بالنسبة إلى بوفندورف، ولو أجازها الله، تتصل على نحو وثيق بحِسّنا الاجتماعي، ولا صلاحية لها خارج السياق الاجتماعي (*Law of Nature*, III. v. 3-6). لكن من الخطأ التصور، كما فعل توك، بأنّ بوفندورف اعتقد بأنّ لجميع الحقوق التزامات مترابطة، وإلحاقه بمذهب بنتام اللاحق الأكثر تشدُّداً[26]. فقط حينما تُدرَك الحقوق على نحو ضيق، كالحق في امتلاك شيء ما، يرى بوفندورف وجوب وجود التزام مترابط بحقٍ آخر. فالحق بالقيام بشيء ما لا ينشأ عنه تلقائياً أيّ التزام. فالحاكم له الحق في معاقبة منتهكٍ للقانون، إلا أنّ الأخير ليس مُلزَماً بالخضوع له[27] (*Law of Nature*, III. v. 1).

وفي رفضه وجود "حقوق طبيعية" طارئة قبيل أيّ توافق، فإنّ بوفندورف لا يرغب في تقويض "القانون الطبيعي"، لأنّ الحقوق التي يتحدّث عنها تنبثق من توافقنا المتبادل وتعتمد على التزامات أخلاقية تستند إلى "القانون الطبيعي" الأساسي المتصل بحُسن تآلفنا الاجتماعي وتستمدّ منه. وباختصار، يوافق بوفندورف مع غروتيوس على أنّ الكائنات البشرية هي اجتماعية في طبيعتها. ويُستنتَج من ذلك أنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" هي بحد ذاتها حالة اجتماعية يُحدَّد فيها الصواب والخطأ عبر "القانون الطبيعي"، ونتحمّل فيها، إضافة إلى التزاماتنا الفِطرية، التزامات طارئة عبر التوافق، والإيفاء بها يفرضه علينا "القانون الطبيعي" أخلاقياً.

عَقَبات "حالة الفِطرة الطبيعية"

الحياة من دون قانون، بحسب نظرة بوفندورف، تناقض الطبيعة البشرية، وبالتالي فإنّ وجوب إنشاء قانون وضعي هو جزء من طبيعة الأشياء. لكنّ القانون، حتى القانون الوضعي البشري، ينبغي أن يُفرَض من قِبَل سُلطة عليا. لذا، من الطبيعي أن يؤلف البشر حكومات لهذا الغرض. وإذا ما سلّمنا بأنّ ما من أحدٍ له حقوق طارئة علينا، بسبب مساواتنا الطبيعية، وأنّنا غير مُلزَمين تجاه أحدٍ من دون موافقتنا، فإنّ الحكومة وجبَ أن تستند إلى التوافق. لكن لماذا نرغب في إنشاء سُلطة تُفرَض علينا، إذا اعتبرنا أنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" هي حالة اجتماعية تميل طبيعياً نحو العلاقات المُسالِمة؟

يؤكد بوفندورف أنّه إذا قصَّرَ أحدهم في "حالة الفِطرة الطبيعية" عن الإيفاء بالتزامٍ نشأ عن توافق، عندها ما من سُلطة تفرض الإيفاء بالالتزام، أو ترفعُ ضيماً، على الرغم من أنّنا قد نختار تفويض حَكَمٍ أو نعتمد على تدخُّل أصدقاء مشتركين. ومهما يكن من أمر على الرغم من أنّ الطبيعة تقتضي أنْ نعيش في إطار قرابة مشتركة وعدم الإقدام على إيذاء الآخرين، فإنّ هذه المعرفة نادراً ما تتحول إلى فعلٍ وقائي جدّي.

المغامرات التعاونية سعياً لغايات مشتركة من دون سُلطة عليا تفرض التوجُّه إنّما تُحبط في "حالة الفِطرة الطبيعة" بسبب عيبين جدّيين في الطبيعة البشرية. العيب الأول هو تنوُّع الآراء حول وسائل تحقيق غايات المشاريع المشتركة، وعِناد الأفراد في رفض إبعادهم عن خياراتهم الأصليّة؛ ثانياً، البشر خاملون ويُعْرِضون عن القيام بما هو مطلوب منهم من دون أنْ يُفرَض عليهم التوقُّف عن مماطلتهم والقيام بواجبهم (*Duty*, II. 6. 4).

ويُجادل بوفندورف بأنّ "قانون الطبيعة" بحد ذاته غير كافٍ لردع البشر الذين لا يُجبَرون على التصرُّف تماشياً مع القانون من قِبَل سُلطة عليا. لأنّ النسبة الأكبر من الشرور التي ابتلت بها البشرية هي من فعل الإنسان ضد أخيه الإنسان، "كما أنّ الخوف من الله ووخز الضمير ليسا كافيين لكَبْح الشر داخل البشر" (*Duty*, II. 5. 9). وعلى الرغم من أنّ "القانون الطبيعي" مرتبطٌ بغضب الله، فإنّ تأخُّر العقاب بعد الجريمة يوفر للشرير فرصة لكي يعزو الحظ السيئ الواضح الذي يبتلي به غير التقيّ إلى أسباب أخرى. ويجادل بوفندورف بأنّ:

على الرغم من أنّ الضمير يُملي على كلّ إنسان بشكل وافٍ ما ينبغي القيام به أو النأي عنه؛ فإنّ قلّة تملك الخُلُق الكريم لاتّباع ذلك على نحو دائم في ظل غياب أيّ عقاب، أو قصاص يُدخِل الخوف في النفس، يلوح أمام المُنتهِك، خصوصاً حينما تكون أوهام حلاوة الرذائل قد دخلت قلبه، وطردت الورع منه، واعتاد على ذلك، إذ إنّ الفكر الذي أدمنَ على هذه الأهواء قد أصابه الصمم ولم يعد يُصغي إلى نواهي العقل (*Elements*, II. ob. v. 1).

إذاً، أولئك الذين نتشارك معهم "حالة الفِطرة الطبيعية" ينبغي اعتبارهم أصدقاء "متقلّبين". فالطبيعة السيئة وشغف الهيمنة على الآخرين أو امتلاك أكثر ممّا نحتاج إليه قد تُسبِّب الأذى للآخرين. لكن حتى أولئك المتّسِمين بخُلق معتدل قد يتحسّبون خوفاً من التعرُّض لأذى متوقّع. وفي هذا الخصوص يسود الاشتباه والتشكُّك، وحتى أولئك ذوي الطبع المعتدل قد يحاولون تقويض قوة الآخرين بسبب عدم الثقة. ويستنتج بوفندورف أنّ "الإنسان الحذر الذي يُحِب أمنه الخاص يعتقد أنّ جميع البشر أصدقاء له لكنّهم ميّالون لكي يُصبحوا في أيّ وقت أعداءً؛ ويُوطِّد السلام مع الجميع، مُدرِكاً أنّ

هذا السلام قد يُبدَّل بالحرب بعد حين". وبعبارة أخرى، فإنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" ليست حالة حرب دائمة، نظراً إلى الإنسانية المشتركة، والحاجة المتبادلة، والتواكل، لكنّها في الوقت ذاته ليست حالة متناغمة "نظراً إلى خُبث البشر، ورغباتهم، والأهواء التي تعمل بشدّة ضد العقل السليم". وهذا يجعل الحالة "سلاماً غير مستقرٍّ لا يُركَن إليه" (*Natural State of Men*, #18). ولهذا السبب "تُعتبر تلك البلاد سعيدة فهي حتى ولو كانت تنعم بالسلام تُفكِّر في الحرب" (*Duty*, II. 1. 11).

إذاً، علينا أنْ نُميِّز بين المجتمع والمجتمع السياسي في نظرية بوفندورف، تماماً كما ينبغي القيام به بالنسبة إلى لوك. لكن ما هو الحافز الذي يدفعنا لكي نخطو، أو نتحوَّل، من مجتمع إلى آخر، وبأيّ وسيلة نُحقّق ذلك؟ إنّها ليست الضرورة، ولا الطبيعة، ولا الحِسّ الاجتماعي، إنّما المصلحة الذاتية التي تُحفِّز تأسيس المجتمع السياسي[28]. وهنا نرى أنّه في التأكيد على استعدادنا الطبيعي لأنّ نكون اجتماعيين على خطى غروتيوس، فإنّ بوفندورف لم يستبعد موقف هوبس الذي يشدد على المصلحة الذاتية[29].

يؤكّد بوفندورف أنّ الكائنات البشرية من دون ريب مشحونة بمحبّة الذات وتسعى وراء مصالحها الخاصة بكلّ ما أُوتيت من قوة. إذاً، لا بُدّ للناس من أنْ تسعى وراء إنشاء مجتمع سياسي بسبب منفعةٍ شخصية. وبالطبع إنّ احتياجاتنا والضرورات التي تُواجهنا يمكن استيعابها في مجتمعاتٍ صغيرة، لذا لا يمكن أنْ يكون حِسّنا الاجتماعي هو الذي يُوجِّهنا نحو المجتمع السياسي. لأنّ المجتمع من دون سُلطة عليا مُعترَف بها قد يكون ضحية لشرور الطبيعة البشرية. وإنّه من مصلحتنا بغية ضمان الأمن بمواجهة أفراد مجتمعنا، وبمواجهة التهديدات الخارجية، أنْ نُقيم دولاً يمكننا فيها أن نتمتّع

على أتم وجه بفوائد ارتباطنا مع إخوتنا البشر وأنْ نُورِث إلى أولادنا عادات الوِدّ والصداقة (*Elements*, II. ob. V. 14-15; *Law of Nature*, VII. i., 1-11; *Duty*, II. 5. 1-9).

وما يحاول بوفندورف القيام به هو تبنّي قانون أخلاقي مطلق وعالمي، وفي الوقت ذاته تبرير وجود دول مستقلة ذاتية الحُكم لاعتبارات حصيفة[30]. وحيث لا يمكننا أن نمنح حقوقنا، أو نضع أنفسنا تحت التزامات من دون رضى منّا، وحيث إنّ المجتمع السياسي ينطوي على التخلّي عن درجة ما من الحرّية الطبيعية والخضوع إلى سُلطة عليا، فإنّ تأسيس مجتمع سياسي وجبَ أن يكون بواسطة التوافق. إنّما عبر إرساء سُلطة مدنيّة سيادية نجد أنّ الالتزامات الأخلاقية التي نجد صعوبة في فَرْضها في "حالة الفِطرة الطبيعية" تصبح قوانين أُلحِقَت بها عقوبات محدّدة سارية المفعول: "لذا، نملك [حقاً غير كامل *jus imperfectum*] تجاه الأولى، و[حقاً كاملاً *jus perfectum*] تجاه الأخيرة، ونحن بشكل مماثل مُلزَمون على نحو غير كامل في الحالة الأولى، ومُلزَمون على نحو كامل في الحالة الأخيرة" (*Duty*, I. 9. 4). وبعبارة أخرى، ما كان يُمليه الضمير يوماً أصبح مفروضاً بقوة القانون الوضعي. ويشير كنود هاكونسن (Knud Haakonssen) على نحو صائب إلى وجوب ألاّ نغفل عن حقيقة كون الحقوق والالتزامات الكاملة وغير الكاملة "تستند إلى أساس أخلاقي متساوٍ في القانون الطبيعي"[31]. ولا تُستخدَم هذه المصطلحات على نحو متطابق في تاريخ الأخلاقيات، ويجدر الإشارة إلى أنّ كُتّاباً آخرين يتحدّثون عن التزامات كاملة لها حقوق مماثلة، وعن التزامات غير كاملة ليس لها أيّ حقوق. وعلى هذا المنوال، إنّ لديها أساساً أخلاقياً غير متساوٍ وفوارق بُنيوية مهمة[32].

حين قرأ بوفندورف "حالة الفِطرة الطبيعية" لدى هوبس كحالة لا يسود فيها أيّ حِسّ بالتزام طبيعي، كان يأخذ على الأخير اشتقاقه التزاماً أخلاقياً من توافقٍ ليس له أساسٌ أخلاقي. فمن دون حِسّ مسبق بالالتزام لا يمكن إنشاء أيّ توافق. ويُجادل بوفندورف، مُناقِضاً هوبس، بأنّ المظالم يمكن أن تُقتَرف على نحو مستقل من الاتفاقيات، وأنّه قبل إبرام أيّ اتفاقية وجبَ التيقُّن من تماثلها مع "القانون الطبيعي"[33] (*Law of Nature*, I. vii. 12). والسُّلطات البشرية لا يمكن أن تنشأ مع قوةٍ على فرض الالتزام إذا لم تكن إملاءات العقل، أي "القانون الطبيعي"، مُلزَمة أخلاقياً بالفعل. وبالنسبة إلى بوفندورف فإنّ الله هو الذي يفرض على البشر احترام التزام "القانون الطبيعي" (*Law of Nature*, II. iii. 20؛ انظر: *Duty*, II. 6. 4). لأنّ تأسيس مجتمع سياسي على رأسه حاكم مدني هو مشرِّع القانون الوضعي وفارضه، يُحوِّل التزاماتنا غير الكاملة إلى أخرى كاملة، ويقتضي انقسام البشرية إلى مجتمعات سياسية متعددة. وإنّ واجبات والتزامات الأفراد كبشر إنّما تُكمَّل بالتزامات المواطنية، بل وتخضع لها أحياناً، كما سنرى.

تأسيس الدول

لماذا من الضروري تقسيم العالم إلى دولٍ تفضيلاً على تأسيس سُلطة عالمية أُمميّة؟ كما رأينا مسبقاً، إنّ حالة البشرية متقلقلة نظراً إلى عدم اليقين في التقيُّد بمبادئ "القانون الطبيعي" وفَرْضه وسط عدد كبير من البشر. وأفضل ما يُحقِّق الحفاظ على الذات يكون عبر الامتثال لـ "قوانين الطبيعة"، التي يصبح نفاذها فعّالاً عند دعمه بقوة الدولة. والأمن هو الحافز الرئيسي لتحويل المجتمعات الاجتماعية إلى دولٍ سياسية[34]. والدول، على الرغم من كونها بدعة الذكاء البشري، إنّما تتأسّس بأمرٍ من الله "طالما خدمت كوسيلةٍ للتقيُّد

بالقانون الطبيعي" (*Law of Nature*, VIII. iii. 2).

الأمن الذي توفره الدول مرتبط بالظروف السائدة. ويعتمد حجم الدولة ودرجة أمنها على قوة وسُلطة جيرانها. فما كان يُشكِّل في قديم الأزمان دولة كبيرة قابلة للاستمرار قد يُعتبر في الزمن المعاصر كياناً صغيراً جداً مقارنة بالإمبراطوريات الشاسعة التي نشأت (*Law of Nature*, VII. ii. 2). ويرى بوفندورف على غرار هوبس أنّ الدولة وجبَ ألاَّ تكون صغيرة جداً بما يُعرِّضها للخطر بمجرّد انضمام عددٍ قليل إضافي من الرجال إلى الدولة الخصم (*Duty*, II. 6. 2; *Elements*, II. ob. v. 1). وعلى نحو مماثل، وجبَ ألاَّ تكون كبيرة جداً بما يجعل إرساء الأمن في أرجائها مستحيلاً. ويؤكّد بوفندورف أنّ المجتمع ينشأ وسط الأفراد الأُوَل، لكن ليس لتجنُّب "حالة الفِطرة الطبيعية"؛ وعلى النقيض تنشأ الدولة الطبيعية نتيجة للزيادة الكبيرة في عدد السُكّان التي لا يمكن أن يستوعبها مجتمع واحد (*Law of Nature*, II. ii. 7). ونظراً إلى "الأبعاد الهائلة" وتنوُّع البشرية فمن غير المعقول توقُّع التوافق على تفاصيل اتفاقية عالمية قابلة للتطبيق على عددٍ كبيرٍ من الأوضاع المختلفة. وعلاوة على ذلك، إنّ طاقة البشر ليست كبيرة جداً لدرجة أنّه يمكن سُّلطة واحدة أن تمارسها بقوة متساوية على جميع أنحاء العالم. والفوائد المكتسبة من تبديد النزاعات بين الدول قد تُهدَر بسبب اندلاع حروب أهلية على تصادم المصالح[35] (*Law of Nature*, VII. iii. 2; *Elements*, II. ob. v. 1).

باختصار، يتزعزع ميلنا الطبيعي نحو السِلم بتنامي عدد السُكّان ويتكدّر بعيوب الطبيعة البشرية وهو ما يدفع الكثيرين إلى تجاهل "القانون الطبيعي" ويجعل الحالة بالنسبة إلى الجميع متقلقلة ومشوبة بعدم اليقين. ومن غير العمليّ توحيد هذا العدد الهائل من البشر في

دولة واحدة، لأنّ الفوائد المكتسبة عبر تبديد النزاعات بين الأمم قد تُضيَّع بانحسار قوة سُلطة الدولة في احتواء النزاعات الداخلية. وتعدُّد الدول المرتبطة باتفاقيات تعكس تنوُّع البشرية، هو بحسب بوفندورف الشكل الأكثر فعالية من أشكال الأمن.

وكما أشار كرايغر (Krieger) فإنّ الإجراء الذي يُوصي به بوفندورف لإنشاء دولة مؤسَّسة على نحو أمثل إنّما يُشكِّل أحد أكثر أنظمة التوافق أو التعاقد إتقاناً في مجمل تقليد "العقد الاجتماعي"[36]. وهناك ثلاث مراحل في عملية إنشاء الدولة. المرحلة الأولى، يُنظَّم ميثاقٌ، أو عقدٌ، بين أولئك الذين يرغبون في الانضمام سوية لتحسين حالتهم، مُعبِّرين عن نيّتهم وتوافقهم على الدخول في مجتمع دائم "وتدبير وسائل سلامتهم وأمنهم بالشورى والقيادة المشتركة؛ أيّ أنّهم باختصار يرغبون في أن يصبحوا أخوة في المواطنية" (*Duty*, II. 6. 7). ويكون مثل هذا التوافق شرطياً إذا ما حدّد أو اشترط الفرد شكل الحكومة التي يودّ الخضوع لها، ومُطلقاً إذا أراد التقيُّد بقرار الغالبية. والمرحلة الثانية هي صدور مرسوم عند تقرير شكل الحكومة، على أن يتبعه في المرحلة الثالثة ميثاقٌ إضافي (*Law of Nature*, VII. ii. 7). وهذا الميثاق الثاني ليس اتفاقية حصرية بين المواطنين، وهو بخلاف نسخة هوبس من "العقد الاجتماعي"، يجعل الحاكم جزءاً من الاتفاقية. وفيما أبدى تقديره لرغبة هوبس في الحد من الأُسس الموجبة للتمرُّد عبر استثناء السُّلطة أو الحاكم الأعلى من الوعود المقطوعة في الميثاق، لم يسع بوفندورف أن ينكر الطبيعة التبادلية للاتفاقية:

حينما أخضعُ إلى أمير، أعِدُهُ بالطاعة، وأشترطُ لنفسي الحماية، في حين إنّ الأمير في تقبُّله لي كمواطن يعدني بالحماية ويشترطُ عليّ الطاعة. وقبل ذلك الوعد، لم يكن لأيّ منّا أيّ التزام،

أقلّه أيّ التزام كامل، بأن أُطيعه، أو بأن يحميني (*Law of Nature*, VII. ii. 9، انظر: *Duty*, II. 6. 9).

وبعبارة أخرى، يُشكِّل "العقد الاجتماعي" مجتمعاً سياسياً تُكمَّل فيه حقوق وواجبات المواطنين بحقوق وواجبات الحاكم أو السُّلطة. وهي ليست الحقوق والواجبات ذاتها، لكنّها "حقوقٌ خاصة" و"مقتنيات" مُنِحَت إلى "السُّلطة الأعلى" التي عُهِدَ إليها رعاية الدولة (*Law of Nature*, VII. ii. 8-12; *Duty*, II. 6. 6-14).

إضفاء الصفة الشخصية على الدولة

في أواخر القرون الوسطى وأوائل حقبة التاريخ المعاصر بدت المفردات التي يُجسَّد من خلالها مفهوم الدولة غير وافية. والمصطلحان الأساسيان المتنافسان "المجتمع البدائي" (*societas*) و"المجتمع العالمي" (*universitas*)، لهما نواحي ضعف. فمصطلح "المجتمع البدائي" يقتضي علاقة تعاقدية بين الأفراد، من دون أنْ يقتضي ضمناً أي هوية اتحادية، وهو المصطلح المستخدم بموجب القانون الخاص لتحديد معنى الشراكة. وهو لا يقتضي ضمناً أيّ هوية تتخطَّى الأفراد الذين يُشكّلون ذلك المجتمع. وكان "المجتمع البدائي" شراكة بين الأفراد، كلّ منهم يُقَاضِي ويُقَاضَى على نحو مستقل عن الكُلّ، وهذا الكُلّ يخلو من أيّ صفة اتحادية. أمّا "المجتمع العالمي"، أو الاتحاد، فقد مُنِحَ شخصية قانونية أو اعتبارية. وفي هذا الإطار يمكنه أن يستأثر بحقوق خاصة، لكن من دون إرادة، أو نوايا، أو قدرات معرفيّة. وإضافة إلى ذلك تقتضي الشخصية الاعتبارية (fictitious personality) وجود سُلطة قانونية عليا لكي تستحدثها[37]. وصعوبة تطبيق مصطلحيّ *societas* و *universitas* على الدولة قد تذلَّلت إلى حدٍ ما عبر فهم الدولة كشخصٍ أخلاقي

حقيقي ذي إرادة وشخصية مستقلة عن أولئك الذين يؤلفونها. والتناقض الواضح لفكرة وجود "شخص أخلاقي حقيقي" (real moral person) يتألف من أشخاصٍ عديدين لم يُعرقِل افتتان المُنظِّرين بأبعادها المجازية. ويُخبرناً ب. ب. ريميك (P. P. Remec) أنّ بوفندورف هو أول مَنْ طبَّق فكرة "الشخص الأخلاقي المعنوي" (juristic moral person) على الدولة وبالتالي جعلها خاضعة لـ "قانون الطبيعة" الأخلاقي. وجاء بعده وولف وفاتيل اللذان وسَّعا نطاق الفكرة لتصف الدول بكونها رعايا خاضعة أخلاقياً لـ "قانون الأمم"[38].

فهِمَ هوبس الدولة، كما رأينا، بصفتها شخصاً اعتبارياً (artificial person)، جسَّده شخص الحاكم الذي يمارس إرادته نيابة عن الشعب. والحاكم في الأساس "يُمثِّل" الشعب، وإنّه وحدة الشعب بحد ذاتها[39]. واعتبر بوفندورف هذا التوصيف للدولة بارعاً، لكنّه يذهب أبعد من هوبس في منح الدولة شخصية وصفة فردية متميِّزتين عن الأشخاص الذين يُشكِّلون الدولة وعن شخص الحاكم الذي يُمارس سُلطتها. وهذا الإجراء الثلاثي المراحل، المتألف من عقدين ومرسوم واحد، يُشكِّل كياناً أخلاقياً مُرَكّباً جديداً أبرز صفاته السيادة (sovereignty). والكيانات الأخلاقية هي بالنسبة إلى بوفندورف أشخاصٌ فرديّون أو مجموعات من الأشخاص اتّحَدَت برابطٍ أخلاقي. ويُطلِق على مَنْ ينتمي إلى الفئة الأولى تسمية "شخص أخلاقي بسيط" (*Simple* Moral Person)، وعلى مَنْ ينتمي إلى الفئة الأخيرة تسمية "شخص أخلاقي مُركّب" (*Composite* Moral *Law of Nature*, I. i. 12 Person). ويُمثِّل "الشخص الأخلاقي المُرَكّب" إرادة واحدة، بغض النظر عن الأشخاص الذين يُشكّلونه، وأفعاله هي أفعال الجسم بأكمله. ويمكن مثل هذه

الكيانات أن تُمنَح حقوقاً وواجبات لا يمكن أن يدّعي بها أيّ من الأفراد الذين يُشكِّلونها (*Elements*, I. def. IV. 3; *Law of Nature*, I. i. 13; *Duty*, II. 6. 10). وإخضاع الإرادات وتوحيدها بموجب العقد الاجتماعي إنّما يستحدث الدولة التي هي "أشدّ المجتمعات والأشخاص الأخلاقيين قوة"[40] (*Law of Nature*, VII. ii. 5).

لا يتحدّث بوفندورف هنا عن كيان قانوني اعتباري، بل عن شخص اعتباري حقيقي مستقل ذي مقدرة على ممارسة الإرادة، والتدبُّر، والسعي إلى تحقيق الأهداف. والدولة تملك شخصية وهي حاملة للحقوق والواجبات. وربّما يكون من المغالطة التاريخية أن نقرأ في نظرية بوفندورف حول الدولة تضمينات التوتاليتارية الطُغيانية (totalitarian) والعسكرية التي أصبحت في ما بعد من خصائص "إضفاء الصفة الشخصية" (personification) على الدولة في نظريات أتباع "المذهب الواقعي" الألمان أمثال بلونتشلي (Bluntschli)، وترايتشكي، وبيرنهاردي (Bernhardi) وعقيدتيّ الفاشية والنازية في القرن العشرين. ولشخص الدولة بالنسبة إلى بوفندورف هدفٌ محدود يتمثَّل في حماية مواطنيه، وليس لديه مخطّطات توسُّعية مبرَّرة. ولا بُدّ من أنْ يتقيَّد بـ "القانون الطبيعي" ويُوجّه بالقاعدة العامة: "لتكُن سلامة المواطنين هي القانون الأعلى" (*Law of Nature*, VII. ix. 3).

ويعتبر بوفندورف أنّ السيادة هي النفس التي تُحرِّك شخص الدولة، وهي ولو تأسَّست بفعل إرادة البشر، فهي ليست صنيعتهم، ولا تعتمد عليهم. فالسيادة متماثلة مع الطبيعة من حيث كونها تتماثل مع الحِسّ الاجتماعي البشري والعقل السليم في تسهيل الإذعان لـ "القانون الطبيعي". والله أجازَ السيادة، لكنّه لم يمنحها مباشرة لحُكّام الدول، بل منحها بواسطة الإرادة البشرية. وبالتالي يُقوِّض بوفندورف "عقيدة السيادة الشعبية" من دون التصديق على الحق

المقدّس للملوك[41] (Law of Nature, VII. iii. 1-5) والكائنات البشرية في مجرى الزمن تُنفِّذ إرادة الله عبر إرساء ترتيبات يقترحها العقل السليم وتتماثل مع مُعطيات الطبيعة الأكيدة. وبما أنّ السيادة هي بشرية ومقدّسة على حدٍ سواء، وبغية تحقيق الغرض من وراء اتحادنا وتأسيس مجتمعٍ سياسي، فإنّه من مصلحتنا أن نُبقي السيادة المدنيّة "ذات حُرمةٍ ومُصَانة". ويُجادل بوفندورف أنّ "من المصلحة العليا للبشرية أنْ تبقى السُّلطة المَلَكِيّة مقدّسة وبمنأى عن الاعتراضات التافهة للأشخاص الأجلاف" (Law of Nature, VII. viii. 1. 9) لكن هل يعني ذلك أنّ بوفندورف لا يُجيز أيّ حق بالمقاومة؟

الحاكم، بتحرُّره من تدخُّل الأشخاص الآخرين وعدم خضوعه لأيّ سُلطة أعلى على الأرض، يُمارس حرّية طبيعية في توجيه سلوكه بما يُمليه عليه العقل. والحاكم بصفته "شخصاً أخلاقيا اعتبارياً" لا يخضع لأي سُلطة بشرية وبالتالي يحتلّ مكاناً في "حالة الفِطرة الطبيعية" تتماثل مع تلك الخاصة بالفرد في الفترة السابقة للتمدُّن (Law of Nature, II. ii. 4). إلا أنّ الأشخاص الذين يُشكِّلون سلطة ذات سيادة إنّما يقومون بذلك بهدف ضمان امتثال عام أكبر مع "قوانين الطبيعة"، وذلك بأنْ يضمنوا لأنفسهم قوة القانونً المدني. وللمواطنين الحق في توقُّع عدم إقدام الحاكم على سَنّ قانون مدني يُناقض "القانون الطبيعي". وحده الحاكم الذي ينوي تدمير الدولة، كما يؤكّد بوفندورف، قد يكون فاقد العقل بما يكفي لوضع القانون المدني في تعارضٍ مع "القانون الطبيعي" (Law of Nature, VII. i. 2). ويقرّ بوفندورف أنّ الحُكّام قد يتسبّبون بالأذية لرعاياهم عبر انتهاك حقوقهم كبشر ومواطنين على حدٍ سواء، لكنّه لا يُجيز سوى أدنى التنازلات للمواطنين في مواجهة السُّلطة المطلقة للحاكم. ومن الأفضل في معظم الحالات الفرار من البلاد للإفلات من الأذى

الشديد الذي يعتزم الحاكم التسبُّب به. وحينما تكون حالات الأذية أقل خطورة من الأفضل تجاهلها احتراماً لكرامة المنصب، ومن أجل استقرار الدولة ورفاه الأخوة المواطنين (*Law of Nature*, VII. viii. 4 and V. viii. 5). والأذى المُستَتبع جرّاء مظالم الحُكّام ينبغي أن "يُصنَّف من قِبَل المواطنين الأبرياء ضمن الشرور التي يتعرّض لها الإنسان في سياق فنائيّته (mortality)، وينبغي عليه تحمُّلها، كالجفاف والفيضانات وجميع أفعال الطبيعة" (*Law of Nature*, VII. ii. 14). وفي ظروف استثنائية يمكن المواطن أن يُقاوم على نحو مبرَّر "الأذى الصارخ لصاحب السُّلطة العليا" (*Law of Nature*, VII. viii. 5)، لكن من غير المسموح من جانب المواطنين أنْ يعصوا على الحاكم ويهبّوا لمساعدة المواطن المظلوم. ولا تُبرَّر مقاومة الشعب ككلّ إلا عندما تُهدِّد أفعال الحاكم بتدمير الدولة[42].

و"إضفاء الصفة الشخصية" هي الوسيلة الأساسية التي يمكن أنْ تُعرّف بها الدولة كفاعلٍ طبيعي في العلاقات الدولية. فالدولة بصفتها شخصاً أخلاقياً اعتبارياً أو حقيقياً تُعتبر وكيلاً متبصِّراً. فهي بامتلاكها إرادة وشخصية خاصة بها تقف كشخصية فردية متباينة ومستقلة بالنسبة إلى الدول الأخرى. وإضفاء الصفة الشخصية على الدولة، على غرار تشبيهها بالكائنات الحيّة، إنّما يهدف إلى منح مضمونٍ لتماسك المجموعة. فكلّ فردٍ هو جزءٌ من الكُلّ الحي الأكبر وخاضعٌ له. والأذى الذي يلحق بالدولة إنّما هو أذى يطول الجسم بأكمله. واللجوء إلى مثل هذه النظريات هدَفَ إلى التأثير في المواطن لإقناعه بالواجبات غير المشروطة للالتزام السياسي. ويتم الحصول على الأمن السياسي الداخلي على حساب استحداث منطقٍ يُقيِّد المفردات المفاهيمية التي من خلالها تُفهَم العلاقات الخارجية للدول. وفي اعتبارنا الدولة بمثابة شخص، سواء كان طبيعياً أو آلياً، فإنّ العناصر

الداخلية أو الدستور الذي يضبط استقرار تفاعله الحيوي قد أصبح محط التركيز الأساسي. وغياب المزايا ذاتها في النطاق الدولي يجعل منه غير مستقر بالطبع.

ويملكُ الحِسّ القوي بـ "الوكالة" الذي يُعزَى إلى الدولة مفعولَ تحويل جميع العلاقات ذات الطبيعة غير الحكومية إلى علاقاتٍ غير ذات شأن نسبياً. فالدولة هي العضو الأساسي الذي يُعبَّر من خلاله عن إرادة الشعب، وإرادتها الخاصة التي تفوق مجموع أجزائها، تطغى فرضاً، لا تنسيقاً، على إرادة أولئك الذين يُشكِّلونها. والمفردات السائدة في هذا الخصوص هي تلك التي تميل إلى تفضيل واجبات المواطنيّة على واجبات الإنسانية، بغض النظر ما إذا اعتُبِرَ النطاق العالمي كعالمٍ أخلاقي أو غير أخلاقي. إنّه ميلٌ لم يتمكّن بوفندورف بحد ذاته من الإفلات منه، بل بذلَ الكثير بالفعل لتعزيزه[43]. إلا أنّ الموضوع الرئيسي للقانون الدولي، مهما كان أوّليّاً، لم يتركّز على المواطنين بل الدول، الذي وُضِعَ من أجل تنظيم سلوكها. لقد شكّلت الدولُ الأشخاصَ الاعتباريين للقانون الدولي، أيّاً تكن طريقة فهم هذا القانون[44]. حتى إنّ الأمم المتحدة، على الرغم من بياناتها حول حقوق الإنسان، فهي تتبنَّى بشكلٍ تام مبدأ عدم المساس بسيادة الدولة وسلامتها. ويحظِّرُ "إعلانُ مبادئ القانون الدولي" بوضوح التدخُّلَ السافر في الشؤون الداخلية والخارجية للدول، لأنّ "شخصية الدولة" ذات حُرمة لا تُمَسّ[45].

الدول و"حالة الفِطرة الطبيعية"

يُقارِن بوفندورف، على غرار هوبس، الدولَ ذات الصفة الشخصية في علاقاتها مع بعضها بعضاً والأفراد في "حالة الفِطرة الطبيعية"[46]. والدولة ذات السيادة بصفتها شخصاً أخلاقياً مُرَكّباً

تُمارس حرّية طبيعية. فالدول كما يُجادل بوفندورف هي "في حالة فِطرة طبيعية متبادلة" من حيث كونها لا سُلطة عليا مشتركة عليها:

وهكذا فإنّ الدول ومسؤوليها قد يدّعون لأنفسهم امتيازَ كونهم في حالة من الحرّية الطبيعية، حينما يُمَدُّون بسُّلطات تتيح لهم التمتُّع بها بسلام، بينما لا تُشكِّل سوى متعةٍ قليلة أو استخدامٍ محدود لأولئك الذين يتمتَّعون فردياً بحالة فِطرة طبيعية أصيلة من دوًن سُلطة عليا عليهم، حيث إنّ ضعف مواردهم تجعل سلامتهم معلّقة بخيطٍ رفيع (*Law of Nature*, II. ii. 4، انظر: *Duty*, II. 1. 6 و*Natural State of Men*, #7).

ويقترح بوفندورف هنا أنّ الأفراد لا يملكون القوة للتمتُّع بحرّيتهم الطبيعية ووجبَ عليهم بالتالي أن يُشكّلوا مجتمعات سياسية. إلا أنّ الدول تملك بكلّيتها القوة على التمتُّع بحرّيتها الطبيعية ولا تحتاج إلى تشكيل حكومة عالمية بل تعجز عن ذلك على أساس عملي[47].

وفيما اعتقدَ غروتيوس باحتمال وجود قانون من دون سُلطة تنفيذية، وبالتالي اتّسام القانون الدولي، أو "قانون الأمم" الطوعي، بنزاهة مستقلة، فإنّ بوفندورف ساومَ على نزاهته عبر رفضه وجود أيّ قانون دولي أصيل في ظل غياب سُلطة تعمل على فَرْضه[48] (*Law of Nature*, II. iii. 23). لكن هذا لا يعني أنّه اعتقدَ، كشأن ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس، أنّ نطاق العلاقات الدولية كان خالياً من الأخلاقيات. وكما في "حالة الفِطرة الطبيعية" يُعتبر "القانون الطبيعي" أساساً للعدل والظلم، فإنّ "القانون الطبيعي" يحكم أيضاً العلاقات بين الدول ذات السيادة. إنّ "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم" هما الشيء ذاته (*Elements*, def. XIII. 24; *Law of Nature*, II. iii. 23).

إلا أنّ بوفندورف أقرَّ طبعاً بأنّ الأعراف والاتفاقيات تُنظِّم سلوكَ الدول، لكن لا يمكن تلك أنْ تملك قوة القانون. فمثل هذه الأعراف

قد يُخالِف في الواقع "القانون الطبيعي". فعلى سبيل المثال، إنّ العُرف القائل بأنّ امتلاكَ شيء ما أُخِذَ من العدو "في حربٍ رسمية يُصبح مِلكَاً شخصياً قد "يتجاوز نطاق العقل وكُلّ حدود، ويتخطَّى الادّعاء الذي لأجله بدأت الحرب" (*Law of Nature*, VIII. vi. 20). والعُرف المستند إلى "القانون الطبيعي" يملك جدارة أخلاقية تفوق، بل وتختلف نوعياً عن، تلك القوانين التي جاءت تكتيكياً أو صراحة نتيجة لـ "توافقٌ بسيط بين الأمم" (*Law of Nature*, II. iii. 23). وعلى الرغم من أنّ العُرف قد يبدو إلزامياً لأنّه جاء نتيجة شيء ما مثل الاتفاقية الضمنيّة، فإنّ الحاكم المنخرط في حرب مشروعة غير مُجبَر أخلاقياً على احترام هذه الاتفاقية إذا ما وفَّر "القانون الطبيعي" مساراً يمكن من خلاله تجاهلها. ويُقرّ بوفندورف، على غرار هوبس، بأنّ احترام الشيء أو الإخلال في احترامه لا صلة لهما بالضرورة بالعدل والظلم. فالعجز عن التقيُّد بعُرفٍ قد يكون إخلالاً بالأمانة لكنّه ليس بالضرورة ظلماً، وقد يحدث في ظل مخاطرة الاتّهام بكون هذا العمل مجرّد "سلوكٍ غير لائق" (*Law of Nature*, II. iii. 23). ولا بُدّ من التأكيد بأنّ بوفندورف لا ينكر المقدرة التنظيمية لـ "القانون الطبيعي"، والأعراف، والاتفاقيات التقليدية، إنّما ينكر ببساطة تمتُّعها بقوة القانون لكونه مدعوماً بسلطةٍ أو حاكمٍ يرفض الامتثال له. وبعبارة أخرى، إنّ التزامات الدول بموجب "قانون الطبيعة"، وما يتبعها من أعرافٍ واتفاقيات، غير كاملة ويشوبها النقص.

أخلاقية الحرب والسِلم

على الرغم من أنّ بوفندورف ينكرُ واقعية "القانون الدولي"، ولم يكن بالتالي مهتماً بمسائل قانونية الحرب، وتلك المسائل التي وضعها في صميم الفكر الدولي المُفكِّرُ اللاحق فاتيل، فإنّه مع ذلك

أبدى اهتماماً بمسائل أخلاقية الحرب. لقد شاهدنا بالفعل أنّ فكرة الحرب العادلة كانت مصدراً لثلاث مجموعات من المسائل المترابطة: أولاً، تبرير الحرب بحد ذاتها كنمطٍ للسلوك، وهو ما تبنّاه مُنظِّرو الحرب العادلة؛ ثانياً، المسائل التي تُحيط بظروف اللجوء المبرَّر إلى الحرب، التي تفترض مسبقاً أنّ الحرب هي نمط سلوك مشروع، أي مسائل "قانون الحرب"؛ وثالثاً، مسائل تتصل بمُجريات الحرب، أيّ مسائل "قانون مُجريات الحرب". وكان غروتيوس، كما رأينا، مهتماً بشكلٍ خاص بتحديد ظروف الحرب العادلة؛ كما رغِبَ على نحو لا يقلّ أهمية في إخضاع سير تنفيذ تلك الحرب لحُكم القانون. فلا بُدّ من تقييد الحرب ضمن حدود الإنسانية.

ولم يكن من الغريب أن يُولي بوفندورف اهتماماً محدوداً بمسألة مشروعية "استخدام" الحرب[49]. فأيّ انتهاك جدّي لقوانين الطبيعة الأساسية يمكن تصحيحه عبر اللجوء إلى الحرب كملاذ أخير. والسِلم بالنسبة إلى بوفندورف، كما شاهدنا، هو الحالة الطبيعية للبشرية. وللدول الحق ذاته كشأن الأفراد في "حالة الفِطرة الطبيعية" بممارسة حرّياتهم الطبيعية "للدفاع عن أنفسهم ضد تهديدات العنف الجائر" (*Law of Nature*, VIII. vi. 1). وتنتهك مثلُ هذه التهديدات "قانونَ الطبيعة" الأول، الذي يحظّر التسبُّب ظلماً بأذى للآخرين ويدفعنا إلى التصرُّف بإنسانية تجاه إخوتنا البشر. إلا أنّ الحرب ليست طبيعية، فهي لا تتماثل مع الطبيعة البشرية ويُسمح بها "في حالة عجز الوسائل الأكثر ملاءمة" لضمان الحقوق (*Elements*, def. III. 6). ومن بين تلك الوسائل الملائمة تدخُّل طرف ثالث بإرادته استعداداً للتحكيم، ذاك الذي يُضفي قراره التحكيمي صدقية على قضية أحد طرفيّ النزاع، "فيما يُمنَع هذا الطرف في الوقت ذاته

من الاندفاع إلى شَنّ حروبٍ غير عادلة ولا ضرورية بسبب الطمع وعدم ضبط النفس" (*Natural State of Men*, #12).

إذاً، الحرب بالنسبة إلى بوفندورف ليست أداة للسياسة كما كانت بالنسبة إلى ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس، بل هي ملاذ أخير لحماية الحقوق. ويُجادل بوفندورف بأنّ "الطبيعة تسمح للبشر بشَنّ الحرب فقط كوسيلةٍ استثنائية غير اعتيادية للتصرُّف تجاه بعضهم بعضاً" (*Elements*, I. def. XII. 22).

فما هي إذاً شروط الحرب العادلة؟ إنّ الطبيعة تُجيز الحرب عندما تُشَنّ لغرض ضمان السِلم، أيّ الحالة الطبيعية للبشر (*Law of Nature*, VIII. vi. 2). وبعبارة أخرى، يُشدِّد بوفندورف، على غرار مَنْ سبقه من مُنظِّري تقليد الحرب العادلة، على "النِيّة السليمة" كسببٍ عادل للحرب. فمثل هذه الحروب تكون عادلة إذا تحفَّزت برغبةٍ لحماية أنفسنا وممتلكاتنا ضد عدوانٍ لا مبرِّر له، أو استعادة ما لنا حقٌ فيه. ويمكن أنْ تُشَنّ الحرب أيضاً على نحو عادل لضمان الحصول على تعويض على الأذى والأضرار الدائمة، ولإجبار الطرف المُعتدي على ضمان عدم تكرار عدوانه. وتكون الحروب دفاعية عندما تُشَنّ لتأمين الحماية، وهجومية لاستعادة ما فُقِد والحصول على تعويض.

والحروب الهجومية على وجه الخصوص يصعَبُ تبريرها، وينبغي توخِّي أقصى الحذر في إسناد وقائع المسألة المفضية إلى الحرب أو التبرير "إذ إنّ الطبيعة لا تسمح بالتورُّط في الحرب لأدنى استفزاز، حتى عندما يكون المرء مقتنعاً بالكامل بعدالة قضيته" (*Duty*, II. 1. 10). وعند التثبُّت من وقوع عملٍ تعسُّفي، لا بُدّ بداية من استطلاع وسائل أخرى عدا الحرب، مثل عقد اجتماع بين الطرفين المَعنيين؛ واعتماد المُحكِّمين؛ أو حتى تسوية النزاع بالقرعة

. *Elements*, I. def. III. 5) قارن بـ (*Law of Nature*, VIII. vi. 4؛ إلا أنّ عدالة قضية المرء لا تضمن النجاح بالطبع. واتّباع مثل هذا المسار يُعادل ضمنياً الموافقة على النتائج التي قد تُحدِّدها تقلّبات الحرب. إذاً، أشبه ما تكون الحرب بلعبة حظ، مع المخاطرة بنتيجة غير مستحبّة وغياب أيّ سبب مشروع للاحتجاج على النتيجة (*Elements*, I. def. XII. 59; *Duty*, II. 10. 2).

وفي توافق مع كُتّاب أمثال فيتوريا وغروتيوس، ينكر بوفندورف أُسسَ الحرب التي يُجيزها كلّ من ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس. ويقول إنّ الحرب تكون غير عادلة إذا شُنَّت بسبب رغبة في الاستحواذ على "مِلكٍ زائد"، أو لممارسة القوة والسُّلطة على منطقة أخرى، أو لأجل كسب الشهرة باضطهاد الآخرين. وفيما شكّل الخوف أساساً كافياً لكلّ من ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس لدخول الحرب مع دول الجوار، فإنّ بوفندورف يؤكّد بوضوح أنّ "الخوف وحده لا يكفي لكي يشكِّل سبباً عادلاً للحرب" (*Law of Nature*, VIII. vi. 5). وفي حين إنّ الخوف قد يُلهِمنا تحسين دفاعاتنا، فإنّه لا يمكنه أنْ يُبرِّر الإقدام أولاً على اللجوء إلى العنف بغية ضمان عدم وجود نيّة عدوانية لدى الطرف الآخر.

فيما أتاح كُتّابٌ أمثال الأكويني درجة كبيرة من التساهل في تحديد الأسباب العادلة للحرب، مُلمّحين إلى أنّ الفوارق الكبيرة في الممارسات الثقافية قد تُبرِّر التدخُّل، فإنّ الكُتّاب اللاحقين أصبحوا أكثر صرامة. فقد حاول فيتوريا وسواريز، على سبيل المثال، الحد من أُسس السماح بالحرب. وكان بوفندورف صارماً على نحو مماثل. فلا تبريرَ لمهاجمة الشعوب الأخرى فقط لأنّنا لا نوافق على ممارساتها ومراسمها. فقط عندما يتسبَّب مثل هذا السلوك بأذى ملموس ضد أحدٍ ممَّن ينتمي إلينا يكون التدخُّل مبرَّراً.

وفي المجموعة الثانية من المسائل، أيّ تلك الخاصة بـ "قانون الحرب"، أبدى بوفندورف اهتماماً كشأن غروتيوس في إرساء مبادئ السبب العادل للحرب والنِيّة السليمة من ورائها. لكنّه على نقيض غروتيوس لم يُضِف إلى معايير الحرب العادلة إدعاءَ شَنّها "على نحو إنساني". وتسليماً بشرط أنْ تكون الغاية المنشودة في الحرب هي السلام، فإنّ وجهة نظر بوفندورف تَعتبِر التجاوزات في الحرب قابلة للتبرير، وهو موقفٌ يضعه في موقعٍ أقرب إلى سَلَفِه سواريز وخَلَفِه وليام بالي (William Paley) منه إلىً غروتيوس. فنجد بايلي على سبيل المثال، فيما يصفح عن التجاوزات المتماثلة مع سببٍ وغايةٍ للحرب قابلين للتبرير، فإنّه اعتبر أفعال البربرية، بما في ذلك "قتل الأسرى" و"انتهاك حرمة النساء"، و"تدنيس المعابد"، بكونها "محرَّمة ليس فقط بعُرف الأمم المتحضّرة، بل بموجب قانون الطبيعة بحد ذاته، إذ إنّها لا تُحقِّق الهدف من وراء الحرب"[50].

إلا أنّ السبب العادل، من وجهة نظر معظم مُنظِّري الحرب العادلة، يمكن تقويضه بأنماط سلوكٍ جائرة في مُجريات الحرب. وفي هذا الخصوص، تختلف معايير الحُكم على الأفعال في "قانون مُجريات الحرب"، عن تلك المنطبقة على "قانون الحرب". ففي نظرية فيتوريا تمّ التمييز بشكلٍ وافٍ بين هاتين المجموعتين من المعايير. فهو يرى من ناحية بأنَّ عدالة الحرب تتيح كلّ مسار فعل ضروري للوصول بها إلى خاتمة مكلَّلة بالنجاح. ويمكن أن نُطلِق على ذلك مبدأ "الضرورة العادلة"[51] (just necessity) ومن جهة ثانية، يطرح معايير أخلاقية بمعزل عن الحُكم على عدالة الحرب بغية فرض قيود على "الضرورة العادلة". وحول المسألة المهمة إزاء ما إذا كان من المبرَّر قتل المدنيين الأبرياء في الحرب، يرى فيتوريا "أنّه ليس من الصواب أبداً اقتراف الشر، حتى من أجل تجنُّب شرور

أكبر"[52]. وحل هذه المسألة بالنسبة إليه يعود إلى النِيّة. فإذا قُتِلَ المدنيون الأبرياء في إطار تداعيات غير مقصودة لأفعال الحرب، فإنّ ذلك مسموحاً به شرط أنّ "يؤدّي ذلك إلى دعم مجريات حربٍ عادلة التي لا يمكن الفوز بها بأيّ طريقة أخرى"، آخذين في الاعتبار بالطبع "ألاّ تفوق التأثيراتُ الشريرة للحرب الفوائدَ المحتملة من وراء شنّها"[53]. وأراد غروتيوس، كما رأينا، إخضاع مُجريات الحرب لحُكم القانون وكان بالتالي معارضاً لمبدأ "الضرورة العادلة". فالحرب تكون عادلة إذا كان السببُ من ورائها وسيرُ مُجرياتها مشروعين.

يتبنّى بوفندورف نظرة أكثر تطرُّفاً. كلّ مَنْ يخلّ بواجبات السلام تجاه الآخرين يُثبت أنّه عدو وبالتالي يُجيز للضحية استخدام أيّ درجة من القوة تُعتبر ضرورية لوضع حدٍ للحرب. فهو يقول على سبيل المثال إنّ "حالة العدائية بحد ذاتها تمنح المرء ترخيصاً للقيام بفعلٍ عدائي آخر من دون حدود" (*Law of Nature*, VIII. Vii. 2). ويجادل بوفندورف بأنّه من دون هذا الترخيص للتصرُّف بتطرُّف، لا يمكن تصوُّر نهاية للحرب. وليس من الظلم في هذا الخصوص الردّ بعدوانٍ يفوق ذلك العدوان الأوّلي الذي تسبَّب به العدو؛ لأنّ مثل هذه الأفعال لا تُماثل العقاب. وهنا يختلف بوفندورف مع غروتيوس الذي يرى أنّه حينما تكون فظائع الجرائم التي تقترفها دول أخرى ظاهرة للعيان، عندها تكون الحروب التي تُشَنّ لإنزال العقوبة مشروعة[54]. ومن وجهة نظر بوفندورف تحتاج العقوبة إلى سُلطة عليا، وهي بالتالي قابلة للتطبيق داخل الدولة فحسب. أمّا مبدأ "الجزاء" (retribution)، أي أن تكون العقوبة على قدر الجريمة، فلا يمكن تطبيقه إلاّ في المحاكم المدنيّة حيث تُصدِر سُلطة رسمية عليا الحُكم القضائي، ويكون هدف العقوبة في الأساس إصلاح

المجرم. ويُوظِّف غروتيوس مبدأ المساواة أو "التكافؤ" (equivalence)، الأساسي لنظرية العقوبة الجزائية، كرادع للأمم: "وفقاً لقانون الطبيعة، نستحوذ عبر الحرب المشروعة على أشياء تتساوى مع تلك التي كانت عائدة لنا، التي لم نكُن لنستردّها بطريقة أخرى، أو نُسبِّب للجهة المُذنِبة خسارة لا تتجاوز حد العقوبة المتكافئة"(55). إلا أنّ بوفندورف يجادل بأنّه في خلال الحرب لا تصدر قوة العقوبة التي أُنزِلَت بالخصم من سُلطة عليا رسمية في السياق الدولي، كما لا يكون الهدف من وراء ذلك في الأساس إصلاح المُعتدي، بل حماية الأمن والممتلكات والحقوق: "من أجل ضمان غايات كهذه، من المسموح استخدام أيّ وسيلة أرى أنّها أكثر ما تسود على مثل هذا المُعتدي، وهو عبر الأذى الذي تسبَّبه لي قد جعل من المحال بالنسبة إلي أنْ أُسبِّب له أذى مماثلاً، حتى نتوصَّل إلى اتفاق جديد نمتنع من خلاله عن التسبُّب بالأذى مستقبلاً" (*Law of Nature*, VIII. vi. 7).

إذاً، إنّ الحاكم في مُجريات حرب عادلة غير مُلزَم بالامتثال لتلك الأعراف المُتفق عليها عموماً بين الأمم والتي تحدُّ من التجاوزات في الحرب. إلا أنّ الحرب الجائرة يمكن الحد من تأثيراتها جزئياً عبر التقيُّد بمثل هذه الأعراف، حيث يمكن مقترف التجاوزات الجائرة أن يُظهر اعتدالاً على الأقل (*Elements*, I. def. XIII. 2).

بيدَ أنّ بعض القيود تعمل أيضاً حتى في الحروب العادلة. فنجد أنّ "قانون الطبيعة" الإنساني يمنعنا من العنف الزائد والانتقام غير الضروري بعد تحقيق النصر. وهناك أيضاً اعتبارات حصيفة تعود بالفائدة. فالحظوظ تتغيّر في الحروب، وبالتالي فمن الفِطنة الحد من ترخيص استخدام أيّ درجة من القوة في حال أُخِذت أفعالنا كمثالٍ

يحتذى من قِبل العدو عندما تنقلب الآية.

وربّما يوافق بوفندورف ومعظمُ مُنظِّري "القانون الطبيعي" مع ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس بأنّ المكر والخديعة هما وسيلتان مشروعتان في خوض الحروب. إلا أنّ مُنظِّري "القانون الطبيعي" لا يمكنهم أن يصفحوا عن ممارسة الغش والخداع في عقد الاتفاقيات والمعاهدات وإعلان الهدنة. فما من سلام يكون مستقلاً، وما من حاكم يثقُ بآخر، إذا أُفسِدَت وسائل السلامِ عبر الكذب والاحتيال. ويُميِّزُ بوفندورف بين تلك الاتفاقيات التي صُمِّمت لإحراز السلام والتي لِزاماً الإيفاء بعهودها، وتلك الاتفاقيات، والمهادنات، التي تُمثِّل توقُّفاً موقتاً للأعمال القتالية. والاتفاقيات الأخيرة هي بالنسبة إلى بوفندورف غريبة من حيث كون الأشخاص الذين توصَّلوا إليها ينتظرون في آن الإيفاءَ بعهودها فيما يُبدون إشارات على نيّتهم البقاء أعداء. ويعتقد بوفندورف أنّه لا يمكن الركون إلى صدقية مثل هذه الاتفاقيات، وينبغي الافتراض أنّ الطرفين ينصبان أفخاخاً لبعضهما بعضاً ويأملان بإيجاد وسيلة للتسبُّب بأذى عبر إيهام الآخر بأمنٍ زائف (*Law of Nature*, VIII. vii. 2؛ انظر: *Law of Nature*, VIII. vi. 6, and *Duty*, II. 16. 5).

حق الحاكم في صنع السلام

فيما يملك الجميعُ في "حالة الفِطرة الطبيعية" الحقَّ في شَنّ الحرب وصنع السلام مع العدو، وحده الكيان المعنوي لشخص الدولة يمارس حقوق الحرب في حالة فِطرة طبيعية دولية. إنّ بوفندورف يحصر بوضوح حق الحرب في الحاكم أو السُّلطة الحاكمة. وهو على نقيض غروتيوس ينكر ادّعاءات الولاة التابعين بحق ممارسة مثل هذه الصلاحية. وتحتفظ الدولة لنفسها بحقوق

وواجبات خاصة لا يملكها الأشخاص المعنويون الأقل شأناً. فالسُّلطة العليا المؤتمنة على سلامة الشعب مسؤولة كلّياً عن جميع الأفعال الصالحة والشريرة داخل الدولة (*Law of Nature*, VII. ix. 9).

ونجد هنا توكيداً قوياً على الفكرة القائلة بأنّ الدولة تحتكر السُّلطة العسكرية وهي الحَكَم في مسار الحرب والسِلم. ويمكن مقابلة هذا الموقف مع وجهة نظر فيتوريا، الذي دافع قبل نحو مئة عام من ذلك عن الحق الخاص بالحرب، الذي قارنه أساساً باستخدام القوة في الدفاع عن الذات. وإضافة إلى ذلك، تملك الدول الحق في الرد على الأعمال العدوانية والحصول على تعويضات، بموجب سُلطة الأمير، إذا كانت تشكل مجتمعاً كاملاً، أي مكتفية ذاتياً ولا ينقصها شيء. ويمكن مثل هذه الدول أن تكون أعضاء في إمبراطورية أكبر وتبقى مع ذلك محتفظة بحق الحرب. وفي حالة المجتمعات غير الكاملة، يُعهَد حق الحرب إلى سُلطة أعلى. لكنّ فيتوريا يقترح بأنّ العُرف قد يتجاوز ذلك. فالمجتمعات الخاضعة للأمير ذاته وتحتفظ بالحق العُرفي في الحرب لها سُلطة للانخراط في أعمال قتالية. ويُشير فيتوريا ضمنياً إلى ضرورة المساواة بين "قانون الأمم" والقانون العُرفي و"القانون الوضعي البشري"، وهي جميعاً ليست إملاءات للعقل كشأن "القانون الطبيعي". وتبنّى سواريز، كشأن غروتيوس، التمييز بين "قانون الأمم" و"القانون الطبيعي"، لكنّه تحدّى نظرة فيتوريا حول الحق العُرفي لبعض المجتمعات غير الكاملة بشَنّ الحرب. وجادل غروتيوس بأنّ الحروب التي تشنّها مجتمعات خاضعة للأمير ذاته مشروعة، في حين إنّ تلك الحروب التي تشنّها مجتمعات خاضعة لأمراء مختلفين ليست كذلك[56]. وقرار الذهاب إلى الحرب لا يقلّ أهمية بالنسبة إلى الدولة، كما يؤكّد بوفندورف، لدرجة أنّه لا يمكن أن يكون في يديّ

أيٍّ كان ما خلا الحاكم الأعلى. وكما يشير هولزغريف (Holzgréfe)، فإنّ بوفندورف، من خلال تفويض الحاكم بحق الحرب، كان يعكس المرحلة الانتقالية، المُستكمَلة مع نهاية القرن السابع عشر، التي توقَّف فيها اعتبار "الاعتماد الذاتي" لدى الإقطاعيين فعلَ حرب[57]. ورَفْضُ بوفندورف منح حق الحرب للولاة التابعين إنّما يعكس أيضاً عدم رضاه على نتائج "اتفاقية ويستفاليا للسلام" بالنسبة إلى الإمبراطورية الألمانية. فحق التفاوض وإبرام الاتفاقيات الممنوح لمختلف المناطق الألمانية قد أجاز تحالفات مع قوى خارجية وقوَّض وحدة الكُلّ.

يجادل بوفندورف بأنّ من صالح سلامة الشعب أن يستأثر الحاكم بحق جمع الإيرادات الضرورية لتحقيق تلك الغاية، و"حيث إنّ العلاقة القائمة في ما بين الدول هي سِلمٌ غير مستقرّ، فإنّ مهمة الحاكم الأعلى هي الحرص على تعزيز بسالة المواطنين وبراعتهم في استخدام السلاح، وجهوزية كُلّ ما يُحتاج إليه لصدّ الغزو والعدوان، على غرار الحصون، والجيوش، والأسلحة والجُند" (*Law of Nature*, VII. ix. 13). ويرى بوفندورف، كشأن هوبس، أنّ من واجب الحاكم إعداد العُدَّة مُسبقاً والاحتراز المبكر. وتُعَدّ العُدَّة من خلال سفراء دائمين، وصداقات راسخة، و"تحالفات حصيفة" (*Law of Nature*, VII. ix. 13). ويتمثَّل الهدف من وراء ذلك في تحديد المصالح المشتركة مع نظرة ترنو إلى إرساء تحالفات يُوجِّهها مبدأ صالح الدولة (*Natural State of Men*, #22).

وحول مسألة حدود الالتزامات السياسية في زمن المخاطر، فإنّ موقف بوفندورف هو نظرية تستند إلى الأمر الواقع (*de facto*)، وعلى الرغم من الشروط الواضحة، فإنّ موقفه يُماثل عملياً موقف هوبس. فيمكن الحاكم أن يفقد موقتاً الحق في الحصول على موالاة المواطنين

إذا كان عاجزاً عن حمايتهم وكانوا هم أنفسهم لا يملكون القوة الكافية لصَدّ العدو. وهذا ببساطة هو تطبيق "القانون الطبيعي" للحفاظ على الذات، ليس بواعزٍ من الضمير، بل بحافزٍ من الخوف. وحينما يصبح الحاكم مجدداً في موقع يتيح له تأمين الحماية المطلوبة منه، يتقيَّد المواطنون بالتزاماتهم. إلا أنّ بوفندورف لا يُعطي أيّ دلالة إزاء مدى التزامنا مساعدة الحاكم السابق في استعادة موقعه. وهو يشير مع ذلك إلى توقُّف الالتزام إعفاءً. وما يُبدي وضوحاً حياله هو أنّه ما من مواطن عادي يملك الحق في معارضة المستبدّ خشية الاقتصاص الذي يترتَّب على ذلك كما تُظهِر التجارب (*Law of Nature*, VII. viii. 10).

شاهدنا في حالة هوبس كيف أنّ مبدأ الدفاع عن الذات قد استحدث قدراً من الغموض حول مدى التزام المواطن المخاطرة بحياته في الحرب. فالأشخاص ذوو الطبيعة الجبانة، وغيرهم ممّن يُحيق بهم الخطر الداهم يُقيِّمون الالتزام جميعاً. ويضيف هوبس إلى "قوانين الطبيعة" بعد مراجعة مطولة واستنتاج نهائي إيعازاً للمرء بأن يقوم بكلّ ما بمقدوره في زمن الحرب لحماية تلك السُّلطة التي توفر الحماية في وقت السِلم. ويُبدي بوفندورف صراحة أكبر في إخضاع الفرد للدولة في مسائل الحرب. فهو يجادل بأنّ حياة المرء كانت لِتَفْنى قبل وقتٍ طويل في "حالة الفِطرة الطبيعية"، وأنّ الفرد كان بدافع الضرورة ليُخاطِر بحياته تلك من أجل الحماية الذاتية. وبالتالي فإنّ الفرد لا يُدين للدولة بحياته فحسب بل بفوائد عديدة أخرى. لذا، ليس من الظلم في حالات الضرورة القصوى إجبار المواطنين على المخاطرة بحياتهم من أجل حماية الدولة، أو حتى تقديمهم كرهائن لضمان الوفاء بالمعاهدات بين الدول[58] (*Law of Nature*, VII. ii. 4 and 6; *Natural State of Men*, #23; *Duty*, II. 13. 2; *Duty*, I. 5. 4 and, I. 5. 18)

ويهتم بوفندورف على وجه الخصوص بتجريد الفرد من حق تحكيم الضمير في واجب القتال لأجل الحاكم أو السُّلطة. فهذا الحق قد يخضع لحوافز مُنحرِفة بوضوح مثل الجبانة والخمول لوضع تبريرات تتذرّع بالضمير بما يجعل خطر تقويض سُلطة الحاكم كبيراً. وحتى في حالة الحرب الجائرة، فمن الخطر تّباع رأي غروتيوس في تحرير الفرد من التزامه القتال. وأفضل سبيل هو أن يُترَك الحاكم ليكون مسؤولاً أمام الله عن عدالة الحرب[59] (*Law of Nature*, VIII. i. 8).

وبإختصار، إنّ الحربَ ولو كانت تدعو للأسف ولا تشكِّل وسيلة طبيعية للسلوك، فهي مع ذلك ضرورية، في ظل غياب أيّ مسار فعلٍ آخر، من أجل ضمان حقوق الدولة ذات السيادة، حيث تُعهَد جميع المسائل المتعلّقة بالحرب إلى شخص الحاكم. ويمكن الدولة أن تتوقّع من المواطن على نحو مشروع المخاطرة بحياته لأجل سلامتها مقابل توفيرها الأمن والفوائد له سابقاً. والغزو، من ناحية اعتباره حفاظاً على الذات، يُحرِّر الرعايا موقتاً من التزاماتهم تجاه حاكم منفي على أساس أنّه لم يعد قادراً على توفير الحماية.

وكما رغب بوفندورف في حصر حق الحرب في شخص الحاكم فقد أمِلَ أيضاً في تأكيد أولوية الحاكم في مسائل صنع السلام. فهو يعهد إلى الحاكم حق تقرير الجهة التي يمكن عقد تحالفات معها وإتاحة خدمات الدولة للحلفاء في الحروب العادلة. أمّا الحلفاء الذين يفتقدون إلى الاحتراس وينخرطون في حربٍ طائشة وجائرة، فلا يمكنهم توقُّع المساعدة الموعودة. كما ويُوضح بوفندورف أنّ وعود المساعدة للحلفاء مشروطة بمدى قدرتهم على تنفيذ هذا الالتزام من دون تقويض تلك الالتزامات التي يُدين بها الحاكم لمواطنيه (*Law of Nature*, VIII. v. 14).

وفي مسألة التقيُّد بالاتفاقيات، يُجادل هوغو غروتيوس بأنّه حتى

ولو كانت الاتفاقية مُبرَمة نتيجةً للابتزاز والخوف ووافقَ عليها البلد مُرغَماً، فإنّ ضحية العدوان، أي الطرف المتضرِّر، وجبَ عليه مع ذلك أنْ يفي بالتزامه. وإذا ما أُبطِلَت صلاحية مثل هذه الاتفاقيات بحُجّة الإكراه أو الخوف فربّما يكون من المحال التخفيف من حدّة النزاعات أو وضع نهاية للحروب. أمّا بوفندورف فيُجادل بأنّه يمكن ضحية عدوانٍ جائر أُجبر على قبول شروط سلام صارمة أن يتذرّع حقاً بالخوف لإتاحة تنصّل الدولة من هذه الاتفاقية ويمكنه أن يسعى على نحو مبرَّر إلى الحصول على تعويض لقاء الضرر المتسبّب عن العدوان عند تغيُّر الظروف وانقلاب الأمور إلى صالحه. والحفاظ على الدولة هو التزام أوّلي، حيث يُفترض أن تشتمل جميع الاتفاقيات على الفقرة الضمنية "طالما لا تُشكِّل خطراً على سلامة دولتنا" (*Natural State of Men*, #19).

أمّا إلى أيّ مدى تُلزِم الاتفاقيات كل مَنْ يخلف في الحُكم فهو مسألة ذات اهتمام كبير لدى الفقهاء القانونيين والفلاسفة. فلم يجد ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس حرجاً في تحرير مَنْ يخلف في الحُكم من التزامات سَلَفه واعتبروا حقاً أنّ هناك عدداً قليلاً من الأسباب الموجبة التي تجعل الحاكم ذاته الذي أبرمَ الاتفاقية يفي بعهوده في حال لم تعد في مصلحته. ومن وجهة نظر بوفندورف يملك الحاكم إرادة خاصة وأخرى عامة، حيث يتبدّى شخص الدولة في الإرادة الأخيرة. وهو استناداً إلى ذلك يُميِّز بين الاتفاقيات الحقيقية والأخرى الشخصية. فالاتفاقيات الحقيقية هي تلك التي تُبرَم نيابة عن الدولة، سواء وافقَ عليها الشعب أم الحاكم المَلَكي. أمّا الاتفاقيات الشخصية فهي تلك التي يعقدها الحاكم المَلَكي بصفته الشخصية، ولا تُبرَم باسم الدولة، وهي بالتالي ليست مُلزِمة لمَنْ يخلفه في الحُكم. أمّا الاتفاقية الحقيقية فهي في المقابل تُلزِم الحُكّام

أو الحكومات اللاحقين بشروطها (*Law of Nature*, VII. ii. 4). ويُخبرنا هولزغريفي أنّ بوفندورف يُعبِّر بوضوح عن النظرة المعاصرة للطابع المُلزِم للاتفاقيات لكُلّ مَنْ يخلف في الحُكم[60]. لكنّ هذا لا يخلو من الغموض. فنجد بوفندورف يُقدِّم تصنيفاً يُقلِّل من قدر هذا المبدأ إلى حدٍ كبير. فهو يؤكّد أنّه بات تقليداً أنْ تجدد حتى الاتفاقية "الحقيقية" مع تغيُّر الحاكم، وأنّه إذا لم تُكتَسب فائدة ملموسة منها، ولم تُنقَل أيّ فوائد عبرها، فيمكن التنصُّل من الشروط عبر التذرُّع بأنّ الاتفاقية أُبرِمت على ذمّة الموقِّع الأصلي ويتعذّر نقلها إلى خليفته:

وحيث إنّ الاتفاقيات تُبرَم على وجه الخصوص لتعزيز صالح الدولة، وبما أنّ المَلِك قد يكون له حِسّ مختلف عن سَلَفه في هذا الصدد، وبإمكانه أيضاً بموجب حقّه كملك أن يتخذ سبيلاً آخر من أجل ضمان صالح الدولة، وبالتالي لا يُعير اهتماماً لاتفاقية يشعر أنّها باتت الآن غير ذات جدوى لمملكته (*Law of Nature*, VIII. ix. 8).

وبعبارة أخرى، تستأثر مصلحة الدولة البيِّنة بالأولوية على الالتزامات التي وافقَ عليها الحاكم السابق. ويحدث أنّه في محاولة التوفيق بين المصلحة الذاتية والمعايير العالمية للسلوك المُعبَّر عنها في "القانون الطبيعي"، غالباً ما تبدو الموانع الأخلاقية ضعيفة جداً، بل خاضعة لـ "المصلحة الذاتية للدولة".

في كتابات بوفندورف التاريخية، يكاد المضمون الأخلاقي العام لـ "القانون الطبيعي" أنْ يتوارى كلّياً خلف مبادئ ضرورة الدولة وصالح الدولة، لدرجة أنّ مينيك يمتدحَهُ بصفته أحد أبرز مُحلِّلي صالح الدولة والمصلحة الذاتية للدولة، مُعتبراً أنّ عمله النظري تجريدياً للغاية، ومنفصلاً عن التاريخ، ومشوباً بالاعتماد على "القانون الطبيعي" الذي أعاق نشوء فهمٍ عميق وأصيل للسِمة

الخاصة لتشكُّل الدولة المستقلة القائمة بذاتها[61]. وأخطأ مينيك في تمييزه بشدّة بين بوفندورف كفيلسوفٍ مختص في "القانون الطبيعي" وكباحثٍ "واقعي" تاريخي. وقد انتقد غروتيوس لكونه انقطعَ كلّياً عن واقع مصلحة الدولة. ويرى مينيك أنّ "القانون الدولي ومصلحة الدولة الذاتية هما متعارضان طبيعياً"[62]. أمّا بوفندورف فقد وضع من خلال رفضه وجود قانون دولي الأساسَ النظري لتجنُّب التزامات غير كاملة من قِبَل الدول. وإضافة إلى ذلك، يُعتبر "القانون الطبيعي" بحد ذاته مجموعة قواعد تطوَّرت تاريخياً تتماثل مع المُعطيات الجلّية لوجودنا، والحفاظ على الذات، والاعتماد المتبادل، والحِسّ الاجتماعي الطبيعي. وفلسفة بوفندورف حسّاسة للنشوء التاريخي للدول وفكرة السُّلطة ذات السيادة، في محاولتها التوفيق بين واجبها المتمثل في حماية مواطنيها والمتطلّبات العامة للإنسانية. وفهم الدولة بصفتها شخصاً معنوياً قد استحدَثَ منطقَها الخاص في تفسير السلوك الدولي وتبريره. وعلى غرار الفرد في "حالة الفِطرة الطبيعية"، لكن في واقعٍ أكثر اكتفاءً ذاتياً، وجبَ على الدولة أن تعتبر مثيلاتها دولاً صديقةً ربّما تصبح في أيّ وقت عدوة لها. وينبغي أن تسعى حثيثاً للعيش بسلام، مُدرِكة أنّ "قانون الطبيعة" هو رادعٌ غير كافٍ لأولئك الذين يضمرون الشر. والأمر ذاته ينطبق على شخص الدولة كشأن انطباقه على الفرد: "من شأن رذائله أن تجعل التعامل معه خطراً ويقتضي ضرورة توخّي الحذر الشديد بغية تجنُّب تلقّي الشر منه بدلاً من الخير" (*Duty*, I. 3. 4).

مراسم العبور

فيما هناك قدر كبير من الحقيقية في اتّهام بوفندورف بالسماح للعناصر "الهوبسيّة" في فكره بحجب "الغروتيوسية" منها[63]، وجبَ ألا نغفل عن واقع أنّه كان نصيراً لحقوق غير الأوروبيين أكثر

من المُفكِّر السابق له فيتوريا، والأكبر منه سنّاً غروتيوس، بل وحتى المعاصر له لوك. وباسم الإنسانية، رأى أنّ الحق بالسيطرة على أراضي الهنود الأميركيين يمكن الادّعاء به تحت أيّ نوع من الذرائع. وفي توكيده على حقوق المجتمعات بمواجهة الحقوق العالمية، قدَّمَ بوفندورف وجهة نظر أقل تأييداً للاستعمار من بوفندورف وغروتيوس أو لوك، الذين مثَّلوا على التوالي المصالح التجارية والتملُّكيّة لكلّ من أسبانيا وهولندا وإنجلترا.

وكما رأينا في "الفصل 9"، فإنّ الغزو الأسباني للأميركيتين قد أثارَ وسط علماء اللاهوت، والمحامين، والمُنظِّرين التساؤلَ التالي: بأيّ حقٍ يمكن قوة خارجية أن تُهيمن على منطقة اكتشفتها واحتلّتها. ويعرض فيتوريا لعددٍ من الادّعاءات "العادلة" للهيمنة التي، ولو لم تكن قابلة للتطبيق في الحالة الأسبانية، يمكن أن توفر ذرائع قوية لتبرير الاستعمار. إنّ "قانون الأمم"، وهو "القانون الطبيعي"، أو اشتقاقٌ منه، يُجيز سفراً وتواصلاً من غير إعاقة شرط ألاَّ يتسبَّب المسافر بأيّ أذية. وللمسافر الحق في المتاجرة والتمتُّع بتلك الأشياء المشتركة بين المواطنين المحليين. ويُشكِّل التنكُّر لتلك الحقوق سبباً عادلاً للحرب. وعلاوة على ذلك، يجيز فيتوريا الحق بنشر الإنجيل، من دون فَرْضِه بالقوة، ممّا يضمن للمُعتنقين الجدد حقوقَ الحماية التي يُمثِّل انتهاكها أسباباً عادلة للحرب. ومن شأن السبب العادل أن يمنح بالطبع الطرفَ المتضرِّر ادّعاءات بالهيمنة لم يكن ليُطالِب بها من قبل[64].

يرى فيتوريا وغروتيوس أنّ من بين تلك الأسباب العادلة التدخُّل نيابة عن الأبرياء ضد مقترفي فئات محدّدة من الجريمة المُنتهكة لـ "القانون الطبيعي". فالاضطهاد الطُّغياني للأبرياء، والتضحية البشرية، والقتل الرحيم، وأكل لحوم البشر، توفر بالنسبة

إلى فيتوريا أسباباً عادلة للتدخُّل "دفاعاً عن جيراننا"[65]. أمّا المعيار الثالث للحرب العادلة لدى غروتيوس فهو توسُّعٌ لهذا المبدأ. فللدول الحق في المعاقبة على الانتهاكات المفرطة لـ "القانون الطبيعي"، سواء كانت الأذية مقترفة بحقّها أو بحق شعوب أخرى لا تواصلَ مباشرةً معها. وأكَلَة لحوم البشر في جزر الهند الشرقية والأميركيتين، هم بالنسبة إلى غروتيوس ليسوا أفضل من الوحوش، ويمكن معاقبتهم على نحو مبرَّر من قِبَل الأوروبيين[66].

لقد شاهدنا بالفعل كيف أوجدت نظرية غروتيوس حول المِلكِيّة أحقيةً مستمدة من حق الاستخدام المشترك فيما طُوِّرَ مفهوم الامتلاك بغية الدفاع عن طموحات الهولنديين التجارية منها والاستعمارية. وعنِيَ الإستحواذ على مِلكِيّة نقّالة أو منقولة مصادرةً، فيما تطلّبت المِلكِيّة الثابتة أو غير المنقولة، على غرار الأراضي، وضعَ علامات لحدودها، أو البناء عليها[67]. والأراضي الشاغرة أيّ غير المستصلحة للزراعة، المستخدمة فحسب من قِبَل الصيّادين وجامِعي الثمار، تبقى مشتركة ومتاحة للتخصيص[68]. ومن أجل الاستئثار بأحقية دائمة في الأراضي التي كانت مشغولة أو مستملكة فيما مضى وأصبحت الآن شاغرة، طرحَ غروتيوس كما رأينا مثالَ مقعدٍ في مسرح، يبقى مُتاحاً للجميع حتى يشغله أحدهم. وحينما تشغر الأرض موقتاً فإنّها لا تُصبح متاحة أمام الآخرين للاستيلاء عليها. وتمّ احتلال بقع شاسعة من الأراضي في الأميركيتين من قِبَل عائلات مَلَكيّة أوروبية نيابة عن المجتمع بأكمله واعتُبرت أملاكاً مشروعة عند وجود نِيّة لتقسيمها إلى قطع مخصّصة للإستصلاح الزراعي. وشكّل ذلك تبريراً لممارسات الإنجليز والهولنديين على حد سواء، وادّعاءات تملّك مشروعة توجَّب احترامها من قِبَل العائلات المَلَكِيّة الأوروبية الأخرى[69].

ويحدّ بوفندورف من الذرائع التي يمكن من خلالها المسافرين

دخول أراضي الغير والتمتُّع بضيافتها من دون عائق وكذلك الأسباب العادلة التي يمكن أن يتذرّعوا بها لشَنّ حرب ضد السُكّان في حال إعاقة التمتُّع بمثل هذه الحقوق بموجب "قانون الطبيعة". فحق الغريب في توقُّع الضيافة مشروطٌ بنزاهته الأخلاقية وصدقية تبريره الابتعاد عن موطنه. أمّا المسافرون الأبرياء غير المتطفّلين أو الضيوف أو أولئك الذين التمسوا ملاذاً من العواصف في أعالي البحار، فيملكون الحق في المعاملة بإنسانية، وفي حال مهاجمتهم يُبرَّر للدولة التي تعرَّض مواطنوها للأذى اللجوء إلى الحرب، شرط أن تكون الوقائع جدّية بما يكفي (*Law of Nature*, VIII. vi. 5).

ولا يُجيز بوفندورف أيّ حق تلقائي للمتاجرة بسلع ليست ضرورية للحياة. فهو أقرب إلى الحمائية أكثر منه إلى التجارة الحرّة. فيمكن حماية صناعات الوطن من منافسة الغرباء إذا ما تعرّضت الأرباح لتأثيرٍ جدّي أو تمّ توقُّع نوع من الأذى غير المباشر. وإضافة إلى ذلك، يمكن تفضيل أبناء الوطن على الغرباء عبر فرض تعريفات، ومنع تصدير السلع القيِّمة في حال كانت ضرورية للمجتمع. وكلّ الأُسس التي أجازَ من خلالها فيتوريا إخضاع الأسبان للأميركيتين قد تمّ رفضها جميعاً من قِبَل بوفندورف. ويستند فيتوريا في جداله أساساً إلى حقوق عالمية تستأثر بالأولوية على تلك الخاصة بمجتمعات معيّنة، التي يُشرِّع انتهاكها التدخُّل على نحو مبرّر من قِبَل دولة أجنبية لاستعادة الحقوق ومعاقبة مقترفي المظالم والشرور. إلا أنّ بوفندورف يُشدِّد على أولوية حقوق المجتمع، الذي بوسعه كشخصٍ اعتباري أنْ يحمل مثل تلك الحقوق. وما من دولةٍ ترفض إعطاء حق الدخول والسفر ذاته الذي تمنحه لمواطنيها مُلزَمة بموجب "قانون الطبيعة" قبول "أولئك الذين يأتون إليها من دون ضرورة ومن غير سببٍ وجيه" (*Law of Nature*, III. iii. 9). وللدولة

الحق في تحديد حجمها ودرس تداعيات الدفق غير المقيَّد للمستوطنين الغرباء. فيما يُعتبر تقبُّل دخول اللاجئين المُكرَهين على ترك أوطانهم عملاً إنسانياً:

وجبَ على الدولة أن تأخذ في الاعتبار مسبقاً ما إذا كان من صالحها زيادة عديد سُكّانها على نحو كبير؛ وما إذا كانت تربتها خصبة بما يكفي لإعالة جميع هؤلاء على نحو وافٍ؛ وما إذا كانت ستُعاني الاكتظاظ الشديد في حال إدخال سُكّان جدد؛ وما إذا كانت الجماعة التي تسعى إلى الدخول تتمتَّع بالكفاية أو خلاف ذلك؛ وما إذا كان بإمكان توزيع الوافدين وتوطينهم من دون أن يتسبَّبوا بخطرٍ على الدولة (*Law of Nature*, III. iii. 10، انظر: *Elements*, I. def. V. 6).

إنّ فحوى جدال بوفندورف هو أنّ الهنود الأميركيين ليسوا مقيَّدين بالتزامٍ غير مشروط بقبول دخول الغرباء إلى أرضهم، وأنّ تقييد الدخولً لا يُشكِّل بحد ذاته سبباً عادلاً للحرب. وإضافة إلى ذلك، فإنّ الممارسات التي وجدها فيتوريا وغروتيوس بغيضة جداً لم تكن بالنسبة إلى بوفندورف تُشكِّل أُسساً كافية لإخضاع مَنْ قام بها. فأكل لحوم أفراد ديانتهم مسموحٌ به. أمّا أكل لحوم الغرباء فيُشكِّل أذية غير كافية "إذا قدِمَ هؤلاء الغرباء إلى شواطئهم كأعداءٍ ولصوص". ولا يقع الأذى غير المبرَّر إلاّ إذا "قدِمَ هؤلاء الغرباء... كضيوفٍ أبرياء، أو ساقتهم الرياح الهوجاء قسراً" (*Law of Nature*, VIII. vi. 5).

الاستعمار وحقوق المِلكِيّة

فيما سهَّلت نظرية غروتيوس حول المِلكِيّة نزعة الاستعمار، جاءت نظرية بوفندورف أكثر تقييداً وصرامة. وقد بدأ كُلّ من الكاتبين

بالافتراض أنّ الله قد منحَ الأرضَ للبشر تشاركاً بالتساوي. فهم لم يملكوها جماعة، لكنّهم مُنِحوا حق استخدامها. وهذا ما يدعوه بوفندورف مجتمعاً سلبياً، وهو نقيض لمجتمع إيجابي تكون المِلكِيّة فيه مشاعاً للجميع[70] (*Law of Nature*, IV. iv. 2). والمجتمع الأخير هو الذي جعل أرسطو ينتقد أفلاطون على تأسيسه وسط "الأوصياء" (أي الحكّام الفلاسفة في جمهوريته المثالية). وبما أنّ الأشياء على الأرض محدودة الإمدادات، واستخدامها من قِبَل شخصٍ قد يمنع آخرَ من استخدامها، وبما أنّ الزيادة في عدد السُكّان تزيد المنافسة على مثل ذلك الاستخدام، فإنّ المِلكِيّة الخاصة تنشأ لمنع الشقاق والحروب بين البشر[71] (*Law of Nature*, IV. iv. 7). إنّها بالنسبة إلى بوفندورف ميزة أخلاقية أو معنوية "لا تأثيرَ جوهرياً لها في الأشياء بحد ذاتها، لكن تُحدِثُ فحسب تأثيراً أخلاقياً بالنسبة إلى الآخرين" (*Law of Nature*, IV. iv. 1). والمِلكِيّة الخاصة من حيث كونها تُفضِي إلى السلام تتماثل مع الطبيعة، وعلى الرغم من أنّها تأسيسٌ إنساني، فهي مع ذلك طبيعية. وتطوّر مفهوم التملُّك تاريخياً استجابة للظروف، ومن المقبول تماماً أن تحتفظ "شعوب متخلّفة" بعناصر من المجتمع البدائي (*Law of Nature*, IV. iv. 13).

وبالنسبة إلى غروتيوس فإنّ حق الاستخدام يمنح المستخدمين حقاً حصرياً على ذلك الذي استُخدِم. وما من اتفاقية ضرورية في ذلك، بل مجرّد علامة تدل على المصادرة أو الاحتلال. والمِلكِيّة الخاصة نشأت بالضرورة من حق الاستخدام الأصلي بعدما غدت المجتمعات أكثر تعقيداً. فالاتفاقيات تُقرّ بما تُخصِّصه الأفراد مِلكاً لها[72]. في المقابل، يُجادل بوفندورف بأنّ "الهيمنة تفترض مُسبقاً فعلاً يقوم به الإنسان واتفاقية، سواء ضمنيّة أو علنيّة" (*Law of Nature*, IV. iv. 4). وبعبارة أخرى، إنّ الاستخدام أو الاحتلال لا

يُمثِّل بحد ذاته مِلكِيّة خاصة، ولا كذلك تحويل الأحقية إلى مِلكِيّة. وتتطلّب المِلكِيّة، كصفةٍ معنوية، اتفاقيةً لاستحداث التأثير المعنوي أو الأخلاقي للالتزام. ويمكن هذه الاتفاقية أن تكون ضمنيّة أو علنيّة. وقد تطلّب التقسيم الأساسي للأراضي بين أعضاء المجتمعات أو الأمم اتفاقية علنيّة، أو كما يرى بوفندورف، كانت الاتفاقيات تُعقَد بما يجيز الاحتلال الأول للأرض من دون اعتباره علامة على المِلكِيّة (*Law of Nature*, IV. iv. 9). وبالتالي اعتُبِر الرضى الضمني بالفعل إقراراً بالمِلكِيّة الخاصة لتلك الأشياء التي يستحوذ عليها الأفراد، والتي لم تُعيَّن مسبقاً لشخصٍ محدّد في الاتفاقية الأصلية.

ومن وجهة نظر العلاقات الدولية، فإنّ المنحى المهم لنظرية بوفندورف حول المِلكِيّة، التي تصلح تماماً لتقييد أُسس التوسُّع الاستعماري، ليس المِلكِيّة الخاصة، بل وجهة نظره حول ما يدعوه "حق الإستملاك العام" *(eminent domain)* و"الاحتلال كجماعة"، أو "الهيمنة الشاملة" (*Law of Nature*, IV. vi. 4). والنوع الأخير من الاحتلال أو الاستملاك يختلف تماماً عن أحقّية الفرد في مِلكِيّة، من حيث كونه يُرسي هيمنة المجموعة بأكملها على كُلّ الأشياء في منطقة محدّدة. وفيما يمكن تحويل حيازة مِلكِيّة أحد الأفراد إلى غريب، فإنّ "الهيمنة الشاملة لا تنحصر إلاَّ في الدولة" (*Law of Nature*, IV. iv. 4). وهنا تتباين الدولة تماماً عن شخص الحاكم المَلَكي، وتلك الحقوق التي تؤول إلى أفرادٍ ضمن المجال العام إنّما تُقرِّرها إرادة الشعب (*Law of Nature*, IV. iv. 4)، المُتبدِّية كما هو مُفترض من خلال شخص الدولة. وللمجتمع، أو الدولة، ككُلّ حقوق في المِلكِيّة التي لا تعود إلى أيّ شخصٍ خارجها، ولا إلى أيّ فرد ليس عضواً في ذلك المجتمع أو الدولة. أمّا حق الاستملاك العام فهو السُّلطة التي يستأثر بها المجتمع بأكمله على مِلكِيّة مواطنيه، ويُقيِّد

استخدام المِلكِيّة الخاصة ضمن حدود تتماثل مع الصالح العام. وحتى إنّ أراضي وممتلكات الكنيسة تقع ضمن هذا المجال ويمكن مصادرتها في حالة الضرورة القصوى من دون تعويضٍ أو حق استرجاع (*Elements*, I. def. V. 5).

ولا يتطلّب "الاحتلال كجماعة" أيّ إشارات أو علامات تدل على المصادرة أو الإستصلاح الزراعي، فيما لا يتطلّب ذلك بالنسبة إلى بوفندورف، على عكس غروتيوس، وجودَ نيّة واضحة بتقسيم الأرض بين الأفراد. وكلّ أرض تبدو غير مُستملكة، ومن دون مالك خاص "وجبَ ألاَّ تُعتبر على الفور غير مُستملكة ومتاحة للاستحواذ من قِبَل أيّ شخصٍ كمِلكٍ له، بل ينبغي أنْ يُفهَم من ذلك أنّها تنتمي إلى الشعب ككُلٍّ" (*Law of Nature*, IV. vi. 1). وحقوق المجتمع وحق الإستملاك العام التي يتحدّث عنها بوفندورف ليست محصورة في الدول، بل تنطبق كذلك على المجتمعات. ويعني ذلك أنّه حتى ولو اعتبر المرء أنّ الهنود الأميركيين يعيشون في حالة فِطرة طبيعية، كشأن غروتيوس ولوك، فإنّه لا بُدّ أن يُفهَم أيضاً أنّهم يمارسون حقوق المِلكِيّة في إطار "الاحتلال كجماعة" ويُحدِّدون استخدامها وتوزيعها (أيّ المِلكِيّة على غرار الأراضي) بأحقّية "حق الاستملاك العام".

ومن بين المشكلات الأساسية التي تعترض نظرية بوفندورف في تشريع المجتمع، والمِلكِيّة الخاصة، وإنشاء تعدُّدية للدول، إخفاقُه في تفسير كيف أنّ المِلكِيّة، على الأقل في توزيعها الأوّلي، إذا ما تطلّبت اتفاقية، فلا شيء يُجيز ذلك خلا المجتمع العالمي ككُلّ. فإذا ما مُنِحَ العالم لجميع الأفراد لاستخدامه بالاشتراك معاً فكيف وبأيّ حقٍ أو سُلطان يمكن مجموعاتٍ صغيرة أنْ تُخصِّص على نحو دائم أقساماً من الأرض، لا سيّما تلك الثابتة منها على غرار الأراضي،

للاستخدام المشترك؟ فقط عندما تُشرَّع هذه المرحلة يمكن تبرير المرحلة التالية التي تضمن المِلكِيّة الخاصة، وتحديداً إنشاء الدولة ذات "الهيمنة الشاملة" و"حق الاستملاك العام".

الهوامش

(1) Samuel Pufendorf: *On The Duty of Man and Citizen According to the Natural Law* (1673), trans. by W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1927); *The Elements of Universal Jurisprudence* (1658), trans. of the 1672 ed. by W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1931); *On The Law of Nature and Nations: Eight Books* (1672), trans. of the 1688 ed. by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1934); *On the Duty of Man and Citizen*, trans. by James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), and *On the Natural State of Men*, trans. by Michael Seidler (Lampeter: Edwin Mellen Press, 1990),

تمّت مراجعة الترجمتين من قِبَل: F. Palladini, "Translating Pufendorf," *History of Political Thought*, vol. 16 (1995),

تمّ تحرير كتاب *The Political Writings of Samuel Pufendorf* من قِبَل كرايغ ل. كار (Craig L. Carr)، وتُرجم من قِبَل مايكل ج. سيدلر (Michael J. Seidler)، ونُشر من قِبَل مطبعة جامعة أوكسفورد (Oxford University Press) 1994،

ومن بين المصادر الثانوية حول النظرية الدولية الكلاسيكية، يُعتبر كتاب: Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990),

استثناءً لافتاً من حيث منحه بوفندورف مكانة بارزة. وكرّس تشارلز بيتز ثلاث صفحات لبوفندورف في كتابه: Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

(2) انظر مثالاً على ذلك: Howard P. Kainz, eds., *Philosophical Perspective on Peace* (London: Macmillan, 1987); John A. Vasquez, ed., *Classics of International Relations*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990); Evan Luard, ed., *Basic Texts in International Relations* (London: Macmillan, 1992), and Howard Williams, Moorhead Wright and Tony Evans, eds., *A Reader in International Relations and Political Theory* (Buckingham: Open University Press, 1993).

(3) انظر مثالاً على ذلك: Michael Lessnoff, ed., *Social Contract Theory* (Oxford: Blackwell, 1990); Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Richard Tuck, *Natural Rights Theories:*

Their Origin and Development (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), and Robert Wokler, "Rousseau's Pufendorf: Natural Law and the Foundations of Commercial Society," *History of Political Thought*, vol. 15 (1994).

(4) انظر مثالاً على ذلك: Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought," *Political Theory*, vol. 13 (1985); Knud Haakonssen, "Natural Law and Moral Realism: The Scottish Studies Synthesis," *Studies in The Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford: Clarendon Press, 1990); T. Mautner, "Pufendorf and 18th Century Scottish Philosophy," in: K. A. Modéer, ed., *Samuel von Pufendorf 1632-1682* (Lund: Bloms Boktryckeri, 1986), and Peter Stein, "From Pufendorf to Adam Smith: The Natural Law Tradition in Scotland," in: *Europäisches Rechtsolenken in Geschichte und Gegenwart* (Munich: C. H. Beck, 1982).

(5) John Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), p. 161, and Giambattista Vico, *The New Science*, trans. by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, 3rd ed. (New York: Cornell University Press, 1968), §394, §493.

(6) للاطلاع على سردٍ موجز لبوفندورف حول أهمية الكُتّاب الذين سبقوه، انظر: Pufendorf, *On The Law of Nature and Nations: Eight Books*, preface, pp. v-vii,

ولنقاشٍ حول مطالعات بوفندورف المُسهَبة في: Pufendorf, *Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum* (1678),

انظر: Richard Tuck, """The "Modern" Theory of Natural Law," in: Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(7) Gunther E. Rothenberg, "Maurice of Nassau, Gustavus Adolphus, Raimondo Montecuccoli and the "Military Revolution" of the Seventeenth Century," in: Peter Paret, ed., *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

(8) Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 28-29.

(9) J. L. Holzgrefe, "The Origins of Modern International Relations Theory," *Review of International Studies*, vol. 15 (1989).

(10) Quentin Skinner, "The State," in: T. Ball, J. Farr and R. L. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

(11) انـظـر: Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London, Routledge, 1992), pp. 182-197.

(12) Evan Luard, *International Society* (London: Macmillan, 1990), p. 96.

(13) Holsti, *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989*, p. 47.

(14) James Tully, "Introduction," in: Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, trans. and ed. by James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. xx.

(15) Stein, "From Pufendorf to Adam Smith: The Natural Law Tradition in Scotland," p. 667.

(16) انـــظـــر: C. Phillipson, "Samuel Pufendorf," in: J. MacDonell and E. Manson, eds., *Great Jurists of the World* (New York: Kelley, 1968), p. 317, first pub. 1914.

(17) قــارن مــع: Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, pp. 62-63.

(18) Istvan Hont, "The Language of Sociality and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the "Four-Stages Theory," in: Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 256-257.

(19) J. B. Schneewind, "Pufendorf's Place in the History of Ethics," *Synthese*, vol. 72 (1987), pp. 134-135.

(20) James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 73.

(21) Tuck, "The "Modern" Theory of Natural Law," p. 105, and Pufendorf, *The Elements of Universal Jurisprudence*, ob. III. i.

(22) يقول بوفندورف "وجبَ على كُلٍّ منّا أن يكون متحمِّساً للحفاظ على نفسه، ولكي لا يتزعزع المجتمع". وقد أعطى في وقتٍ لاحق دوراً أكثر فعالية للفرد في تعزيز المجتمع.

(23) Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, p. 86.

(24) انـظـر أيـضـاً: Alfred Dutour, "Pufendorf," in: J. H. Burns and Mark Goldie, eds., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 268.

(25) انـظـر: Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, p. 86.

(26) Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, pp. 160-163.

(27) للاطلاع على دحضٍ مُقنع لمفهوم توك، انظر: Thomas Mautner, "Pufendorf's Place in the History of Rights Concepts," in: Timothy O'Hagan, ed., *Revolution and Enlightenment in Europe* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991), pp. 13-22

انظر أيضاً: Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, p. 80.

(28) للاطلاع على نقاشٍ مثير للاهتمام حول تأسيس المجتمع السياسي في نظرية بوفندورف، انظر: Leonard Krieger, *The Politics of Discretion* (London: University of Chicago Press, 1965), pp. 117-132.

(29) المصدر نفسه، ص 105.

(30) انظر: Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, pp. 62-63.

(31) Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought," p. 256.

(32) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 145.

(33) يجادل بوفندورف بأنّ "الدول لم تكن لتُشكَّل، وبعد تشكُّلها لم تكن ليُحافظ عليها، لولا وجود بعض أفكار العدل أو الظلم قبل ذلك الزمان" *Law of Nature*, VIII. i. 5). انظر أيضاً: Michael Nutkiewicz, "Samuel Pufendorf: Obligations as the Basis of the State," *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21 (1983), pp. 15-29.

(34) "السبب الحقيقي والأساسي وراء تخلّي آباء الأُسَر عن حرّيتهم الطبيعية والشروع في تأسيس دول هو من أجل أن يُحيطوا أنفسهم بدفاعات ضد الشرور التي يُهدِّد بها الإنسان أخيه الإنسان" (*Law of Nature*, VII. i. 7).

(35) انظر: Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, pp. 66-68.

(36) Krieger, *The Politics of Discretion*, pp. 120-121.

(37) انظر: Ernest Barker, ed., *The Social Contract* (Oxford: Clarendon Press, 1961), Introduction; Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trans. and introd. by Ernest Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1934); J. W. Gough, *The Social Contract* (Oxford: Clarendon Press, 1957), pp. 43-48, and Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), essay III.

(38) Peter Pavel Remec, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel* (The Hague: Nijhoff, 1960).

(39) Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a COMMON-WEALTH,* ed. by C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1981), p. 81 and p. 220.

(40) أصبح اعتبار الدولة شخصاً معنوياً شائعاً وسط كُتّاب العلاقات الدولية. فقد جمع توماس رايد عناصر من غروتيوس، وبوفندورف، وفاتيل في نظريته حول العلاقات الدولية مؤكّداً بأنّ "أيّ أُمّة تُوحَّد في جسم سياسي واحد تصبح من خلال هذه الوحدة والاتحاد شخصاً معنوياً..." (Thomas Reid, *Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, ed. by Knud Haakonssen (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 254), ويُعتبر تعليق هاكونسن ممتازاً من ناحية توفيره إسنادات مرجعيّة مفيدة، تُشير على الأخص إلى فاتيل.

(41) للاطلاع على نقاش ممتاز حول عقيدة بوفندورف في السُّلطة ذات السيادة، انظر: Dufour, "Pufendorf," pp. 574 -579.

(42) انظر: Krieger, *The Politics of Discretion*, pp. 143-144

(43) انظر: David Boucher, "Reconciling Ethics and Interests in the Person of the State: The International Dimension," in: Paul Keal, ed., *Ethics and Foreign Policy* (Sydney: Allen and Unwin, 1992), pp. 44-65.

(44) Robert L. Holmes, "Can War be Morally Justified? Just War Theory," in: Jean Bethke Elshtain, ed., *Just War Theory* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 202.

(45) انظر: C. A. J. Coady, "The Problem of Intervention," in: Paul Keal, ed., *Ethics and Foreign Policy* (Sydney: Allen and Unwin, 1992), p. 72

(46) يؤكد بوفندورف أنّه "يمكن لمعرفة دقيقة بالحالة الطبيعية أن تُوحي لقادة الدول بأشياء عديدة تختص بشؤون الدولة الخارجية والداخلية التي تقتضي مراعاتها إلى حدٍ كبير" (*Natural State of Men*, #19).

(47) انظر: Mary Midgley, *Natural Law* (London: Elek, 1975), p. 173.

(48) كتب هانس وهبيرغ واضع مقدّمة كتاب *The Elements* في ما يتعلّق بالقانون الدولي يقول إنّ "صدر بوفندورف لم يتقدّ حماساً لعظمة الفكرة" (ص xxiii).

(49) شكّل ذلك مسألة مهمة للمسيحيين وغالباً ما تّمت الإشارة إلى تبريرات كلٍّ من أوغسطين والأكويني. فعلى سبيل المثال، يحتكم فيتوريا، بالإضافة إلى "القانون الطبيعي" وشريعة موسى، إلى "أمثلة عن قديسين وصالحين" ويُشدِّد على ضرورة الانتقام من الطُّغاة والناهبين (Francisco de Vitoria, *Political Writings*, ed. by Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 297-298.

(50) William Paley: "*Moral and Political Philosophy*," in: *The Works of Dr Paley*, ii (London: George Cowie, 1837), pp. 100-111.

(51) استُخدم هذا المصطلح من قِبَل: Holmes, "Can War be Morally Justified?," p. 223.

(52) Vitoria, *Political Writings*, p. 316.

(53) المصدر نفسه، ص 316 ـ 317.

(54) Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, trans. by A. C. Campbell (Westport, Va.: Hyperion, 1993), II. 10, x1iii, ed. first pub. 1901.

(55) Grotius, *The Rights of War and Peace*, III. 6, i.

(56) Vitoria, *Political Writings*, pp. 302-303 and n 17,

انظر أيضاً: Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. ii., pp. 152-153.

(57) Holzgrefe, "Origins of Modern International Relations Theory," p. 16.

(58) يؤكد بوفندورف أنّ "ذلك الذي لم يُفكِّر أبداً بشقاء تلك الحالة الطبيعية يحمل الأعباء التي يفرضها الحُكّام على المواطنين بنيّة سيئة، وكأنّ هؤلاء فائضاً لا وظيفة له سوى تغذية طموح الحاكم وتطرُّفه" *Natural State of Men*, #23.

(59) يناقض موقف بوفندورف بوضوح مفهوم فيتوريا الذي يُجادل بأنّه إذا أشار الضمير للرعايا بأنّ الحرب جائرة، فعليهم عدم الذهاب إلى الحرب حتى ولو كان ضميرهم مخطئاً، "إذ كلّ ما ليس ينبع عن إيمانٍ هو خطيئة" (Rom. 14: 23) (Vitoria, *Political Writings*, 308).

(60) Holzgrefe, "Origins of Modern International Relations Theory," p. 19.

(61) Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History* (London: Routledge, 1962), 230, first pub. 1924.

(62) المصدر نفسه، ص 208.

(63) Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, p. 73.

(64) Vitoria: "On the American Indians," in: *Political Writings*, pp. 231-292.

(65) Vitoria: "On the Evangelization of Unbelievers," in: *Political Writings*, p. 347,

انظر: Vitoria, "On the American Indians," pp. 287-288.

(66) Grotius, *Rights of War and Peace*, II. 20, x1.

(67) Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, pp. 61-62.

(68) Grotius, *Rights of War and Peace*, II. 2, iv.

(69) Barbara Arneil, "John Locke, Natural Law, and Colonialism," *History of Political Thought*, vol. 13 (1992), p. 589 and p. 593.

(70) تجادل أرنيل بأنّ غروتيوس يفترض وجود مجتمع إيجابي وبالتالي مِلكِيّة مشتركة للمعمورة. وتتوافق قراءتي هذه مع وجهة نظر ستيفن باكل. انظر: Arneil, "John Locke, Natural Law and Colonialism," p. 597; Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, pp. 36-37,

ومن اللافت اعتبار بوفندورف أنّ غروتيوس يصف مجتمعاً سلبياً.

(71) انظر أيضاً: Grotius, *Rights of War and Peace*, II. 2, i

(72) انظر: Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, p. 61; Arneil, "John Locke, Natural Law and Colonialism," p. 598, and Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, pp. 42-43.

11

المجتمعات الدولية والأممية:
لوك، وفاتيل، وكنت

المِلكِيّة والاستعمار: جون لوك وإمير فاتيل

كان جون لوك، المعاصر لبوفندورف - المولود في العام ذاته (1632) - هو مَنْ قدَّم حلاً لمعضلة كيف يمكن حقوق المِلكِيّة الفردية أنْ تنشأ من دون موافقة الجميع، إذا كان العالم بأكمله قد مُنِحَ للبشرية جمعاء بالتشارك. كان حلاً شرَّعَ توزيع الأراضي المكتشفة حديثاً وتخصيصها التي لم تُستصلح زراعياً بعد. وتُقوِّض نظريته السياسية أيضاً مذاهب السيادة المُطلَقة التي اقترحها غروتيوس، وهوبس، وبوفندورف. وفيما يُقِرّ بوفندورف بأنّ للدول حقوقاً وواجبات غير كاملة في علاقاتها مع بعضها بعضاً بموجب أحكام "القانون الطبيعي"، فإنّه لم يحاول منهجياً الإسهاب في الحديث عنها. أمّا فاتيل الذي استلهم رؤيته من كريستيان فون ولف، فأراد إثبات أنّ "قانون الأمم" هو في الحقيقة تعديلٌ لـ "القانون الطبيعي" الذي أخذ في الحسبان اختلاف سِمة الشخص المعنوي أو الاعتباري للدولة عن السِمة الفردية. وقد ميَّز بين نوعين من "قانون الأمم": "الضروري" (*necessary*)، الذي يُقيِّد ضمير

الحُكّام، و"الطوعي" *(voluntary)* أو الوضعي الذي يستند إلى إرادة الحاكم ويستوعب الاعتبارات العمليّة والتدبُّرية التي يتوجّب الإقرار بها بغية التخفيف من تأثيرات الحرب.

وتُدرِج نظرية لوك "العالم الجديد" في منظوره الفلسفي، مقدِّماً تبريراً لتخصيص الأراضي المكتشفة حديثاً استناداً إلى حقوق المِلكِيّة الفردية. ويتّبع لوك خطى هوبس وبوفندورف، لا غروتيوس، في المماثلة بين "قانون الطبيعة" و"قانون الأمم" *Two Treatises*, II. 276, §14)[1]. واعتقد لوك أنّ الحالة البشرية كانت اجتماعية طبعاً، وأنّ الله قد وهبَ الأرض للبشر تشاركاً. لكنّ التوافق، أو التراضي، لم يكن ضرورياً لإنشاء مِلكِيّة خاصة، ولو كان الأمر كذلك، كما يرى لوك، لكانت المِلكِيّة الخاصة تُخالِف غاية الله. فقد وُجِدَت المِلكِيّة الخاصة في "حالة الفِطرة الطبيعية" منذ البدء حيث كان كل إنسان يستأثر بمِلكِيّة له لا يمكن أحداً غيره، نظراً إلى مبدأ المساواة الطبيعية، أن يمارس الهيمنة عليها من دون موافقته أو رضاه. فإرادة الله هي أنْ نُحافظ على هذه المِلكِيّة ونحميها بأنفسنا عبر استصلاحها زراعياً وتخصيص ما تُقدّمه الطبيعة. ويتطلّب استخدام مِنَح الطبيعة أن نستحوذ أولاً على تلك الأشياء. ونقوم بذلك بواسطة أداة تُلازِم المرء، ألا وهي جهد العمل. إنّما العمل، لا التوافق، هو الذي يُثبِّت المِلكِيّة في الأشياء: "إنّ جهد العمل الذي بذلتُهُ، لإخراجها (الأرض مثلاً) من تلك الحالة الشائعة التي سادتها، قد ثبَّت مِلكِيتي فيها" (*Two Treatises*, II. 289, §28).

ولا يُجيز لوك جَمْعاً غير محدود للمِلكِيّة في "حالة الفِطرة الطبيعية". ويمكن الأفراد أن يستملكوا من دون توافق فقط بقدر ما يمكنهم استخدامه. ومن شأن "مبدأ التلف" أن يحدّ من جَمْع الممتلكات. فمن الخطيئة انتزاع الخيرات من النطاق المشترك

والسماح بتضييعها (Two Treatises, II. 290, §31*). وينطبق هذا المبدأ على نتاج الأرض وجَمْع الأراضي سواء بسواء. إنّما بعد ظهور التعامل بالمال توافقاً ليمنح قيمة تبادليّة إلى ما هو غير ذي قيمة ذاتية، أخذت تتسهّل سُبُل الجَمْع غير المحدود للثروة. وبعبارة أخرى، فيما لا تستند المِلكِيّة إلى التوافق، فإنّ "إستملاك الأرض على نحو غير متناسب أو متساوٍ" يستند إليه بالفعل (*Two Treatises,* .II. 302, §50)

"حالة الفِطرة الطبيعية"، على الرغم من كونها بدائية، تحفل بشعوبٍ تملك حِسّاً بالعدل والظلم. ولكلّ شعبٍ سُلطة تنفيذية لفَرْض القواعد الأخلاقية لـ "قانون الطبيعة". فالله قد منحنا الحياة، وهي مِلكِيّة شخصية، وعهدَ إلينا الحفاظ عليها، والحفاظ على حياة الآخرين بقدر استطاعتنا. ويُعزَّز الحفاظ على المِلكِيّة الشخصية، أي الحياة، بالاستخدام المُجدي لموارد الأرض. لذا، نحن أيضاً مُلزَمون أمام الله أنْ نجعل الأراضي وكلّ ما يدبّ على وجهها وينمو فيها منتجاً قدر الإمكان. وأفضل بيئة للإيفاء بالتزاماتنا تجاه الله هي المجتمع السياسي. ومن شأن نواقص "حالة الفِطرة الطبيعية"، وهي قانون غير مُدَوَّنٍ، وإساءة التفسير المقصود والبريء للقانون في ظل غياب جهة عليا مشتركة لتحكيمه أو سُلطة لتنفيذه، أنْ تجعل من الضرورة إنشاء مجتمع سياسي وحكومة عبر التوافق. إلا أنّ لوك لا يعتقد بوجوب السماح بترك الأراضي المستملكة بوراً (*Two Treatises,* II. 294 and 297, §37 and §42). فقد اعتبر جَمْع مساحات شاسعة من الأراضي من غير استصلاحها زراعياً عملاً مهيناً لـ "قانون الطبيعة". وفي هذا الخصوص، شارك لوك هاجس العديد من مناصري الاستعمار والقائمين به، الذين اهتموا بمسألة حصر جمع الأراضي بذلك الذي يملك عدداً كافياً من العاملين لاستصلاحها زراعياً.

ثمة مغزى من وراء الاستعانة بالهنود الأميركيين دائماً كأمثلة عن شعوبٍ تعيش في حالة من الفِطرة الطبيعية وتخضع لمبدأ التلف في جَمْع الممتلكات، حالة تكيَّفت قليلاً في بعض الحالات عبر شكلٍ بدائي من أشكال المال. فقد أخذ تمويل حرب إنجلترا ضد الهولنديين يزداد صعوبة بعد تفشِّي "الطاعون الرهيب" في العام 1665 وحريق لندن في العام 1666. وبالنسبة إلى بعض الشارحين في المسائل السياسية، اعتُبِرَ الاستعمار وسيلة للخروج من الصعوبات المالية، لكنّه بالنسبة إلى غالبيتهم بدا وكأنّه قد زاد تلك الصعوبات تفاقماً وسوءاً. واعتُبِرَت المستعمرات الزراعية على وجه الخصوص مصدر استنزافٍ كبير. وكان لوك منخرطاً مباشرة في الاستعمار من خلال نصيره اللورد شافتسبيري (Lord Shaftesbury)، وكانا مسؤولين عن تبرير استعمار كارولينا بمواجهة اتهام بأنّ مثل هذه السياسة قد تُضعِف إنجلترا. ومعرفة لوك بأميركا كانت في الواقع شاملة. فقد قرأ كتباً حول استكشافها واستطلاع أراضيها، وأرسى استثمارات هناك، وانخرط عملياً في إدارة بعض نواحي شؤونها[2]. واعتقد أنّ من شأن سياسة استعمارية متَّبَعَة على نحو مناسب في أميركا أن تُشكِّل مفتاح النجاح الاقتصادي لإنجلترا[3] .

يتمثَّل تضمين نقاشات لوك حول الهنود الأميركيين في أنّ هؤلاء أعجز من أنّ يُنفِّذوا على نحو وافٍ التزاماتهم تجاه الله. فهم لا يزالون يعيشون في حالة من الفِطرة الطبيعية ويُقصِّرون عن الإضافة إلى مجموع البشرية من خلال تحسين إنتاجية الأراضي. ولذلك لا حق لهم في المناطق الشاسعة في الأميركيتين التي "تُرِكَتْ بوراً" (*lie waste*). وما عناه لوك بذلك يتجاوز مفهوم الأرض التي تُرِكَتْ قاحلة جرداء. فأيّ أرضٍ لم تُستَغلّ على نحو فعّال، وأُهملت غلّتها، بغض النظر عن كونها محاطة بسياج، هي "لا تزال تُعتبر بوراً، ويمكن

استملاكها من أيّ كان" (Two Treatises, II. 295, §38). وتحظى أراضي الشعوب الأكثر تحضُّراً في العالم بالحماية أولاً من قِبَل الحكومة التي تأسَّست لهذا الغرض والتي تُنظِّم استخدامها، وثانياً عبر اتفاقيات بين الدول ترفض علناً أو ضمناً ادّعاءات بأراضي الآخرين. إنّما بالرضى المتبادل تتخلَّى الدول عن الحق الطبيعي المشترك الذي تستأثر به في الأساس وتُرسي حدوداً مناطقية في تقسيم الأرض إلى "أجزاء وقطع متباينة". وبالتالي، فإنّ تلك المجتمعات البدائية التي لم تأخذ مكانها وسط مجتمع الدول المتحضِّرة لم تتمتَّع بالحماية من الشعوب التي استوطنت، وتشاركت جهد العمل، وجعلت الأرض ملكاً لها لأنّ الأرض بقيت مُلْكاً مشتركاً للبشرية. ويتبدّى جلياً مقصد لوك بتشريع الاستعمار، مع إرساء مبدأ سلامة المناطق الأوروبية، من المقطع التالي:

لا يزال هناك بقعٌ شاسعة من الأراضي التي يتعيّن استكشافها (تلك التي لم ينضم سُكّانها إلى باقي البشرية في التوافق على استخدام المال المشترك) فتُرِكَتْ بوراً، وهي أكبر من أن يستغلّها السُكّان الذين يقطنونها، فبقيت بالتالي مشاعاً بينهم. إلاَّ أنّ ذلك قلَّما يحدث وسط ذلك القسم من البشرية الذي تراضى وتوافق على "استخدام المال" (Two Treatises, II. 299, §45).

إذاً، إنّ لوك هو مدافعٌ عن التوسُّع الاستعماري ويُبرِّره بنظرية حول المِلكِيّة تتطلّب دمج جهد عمل المرء، أو جهد مُسْتَخدَمِيه، لاستحداث أحقّية في بقع محدّدة من الأرض، أو نتاج أرض، كانت لولا ذلك لتُعتَبر شاغرة ومتاحة لجميع البشرية بالمشاركة معاً. بيدَ أنّ هذه النظرية لا تُشرِّع الاستعمار في حال كان سُكّان المناطق المحتلّة ذوو الحق في الأرض خاضعين بفعل قوة غير مبرَّرة. فاستخدام القوة من دون حق لا يمكن أن يُشرِّع الغزو. والاتفاقيات التي تمّ التوصُّل

إليها تحت تأثير الترهيب والإكراه هي باطلة ولا تستوجب أيّ التزام. ويختلف هذا الموقف عمّا قاله هوبس، الذي اعتبر الاستخدام غير الضروري للقوة مُعيباً، لكن لم يجعل لذلك أُسساً في العلاقات الدولية يُستَند إليها للحُكم على القوة بكونها جائرة.

إنّ الأفراد والدول على حدٍ سواء خاضعين لـ "قانون الأمم". ويعكس فاتيل (1714 ـ 1767)، الذي كتبَ بعد ذلك بنحو قرن، المدى الذي أصبحت فيه الدولة في منتصف القرن الثامن عشر الفاعل المحوري في العلاقات الدولية. وظنَّ فاتيل أنّ "القانون الطبيعي" هو أساس "قانون الأمم"، إلاَّ أنّه لم يماثل بين الاثنين[4] (*Law of Nations*, 3a and 4). فقد كان الأفراد بالنسبة إليه خاضعين لـ "القانون الطبيعي"، لهم حقوقهم والتزاماتهم في علاقتهم مع بعضهم بعضاً. بيدَ أنّ الدول كانت تختلف عن الأفراد، وعلى الرغم من ترابطها مع بعضها بعضاً في حالة تُماثل "حالة الفِطرة الطبيعية"، فقد توجَّب تحويل "قوانين الطبيعية" إلى "قانون الأمم". وعلى غرار بوفندورف وكريستيان فون وولف (1679 ـ 1754) مُرشده الخاص، جادل فاتيل بأنّ الدول بحد ذاتها كانت "أشخاصاً" معنويين أو اعتباريين يتَّسِمون بحقوق وواجبات تختلف عن تلك الخاصة بالأشخاص الأفراد، وأنّها، أي الدول، بالتالي تُمارِس باسم الأفراد الذين يؤلّفونها الواجبات التي تترتّب عليهم تجاه البشرية جمعاء[5]. وتختلف الدولة عن الفرد العادي من حيث كون قراراتها لا تأتي غالباً نتيجة أهواء ونزوات رجلٍ واحد أو جرّاء التسرُّع الآني، بل تستند إلى المشورة والمداولة (*Law of Nations*, preface, 10a). ويجادل فاتيل بأنّ الدولة تملك "فهماً خاصاً وإرادة متميِّزة لنفسها" (*Law of Nations*, introduction, §2).

وبسبب محورية الدولة ذات السيادة في نظرية فاتيل، فإنّ تبريره

لاستملاك أراضي أميركا الشمالية مختلفٌ بالتالي عن تبرير لوك. فنرى فاتيل يؤكّد بأنّ الله قد وضع الأرض في تصرُّف الجنس البشري لسُكْناهم ومعيشتهم. وكان عدد السُكّان بداية صغيراً جداً لدرجة تسمح للقبائل بالعيش من الصيد وجمع الثمار من دون الحاجة إلى استصلاح الأراضي زراعياً أو النأي عن المِلكِيّة المشتركة. ومع تنامي عدد السُكّان، استقرَّت القبائل البدوية في المناطق بغية زيادة غلّة الأراضي بإستصلاحها زراعياً وتجنُّب قضمها تدريجياً من قِبَل الآخرين. والمناطق التي استوطنتها تلك الأمم أصبحت حقاً مِلكِيّة حصرية لها. إذاً، إنّ الندرة والحاجة إلى زيادة غلّة الأرض بالاستصلاح الزراعي هما أصل المِلكِيّة. وينطوي حق الأُمّة في مثل هذه المناطق أو الأراضي على مِلكِيّة وسيادة في آن. إلا أنّ مثل هذه الحقوق تعتمد على الاستخدام المُجدي للأرض، التي يُعتبر استصلاحها زراعياً "التزاماً مفروضاً على الإنسان من قِبَل الطبيعة" (*Law of Nations*, 37, §81)، وأولئك الذين يُصِرّون على الإمتناع عن الاستصلاح الزراعي لا يملكون الحقوق ذاتها كشأن أولئك الذين يستصلحون الأرض زراعةً. والأمم التي لا تُشجِّع على استصلاح الأراضي لا تفي بالتزاماتها بموجب "قانون الأمم". وأراضي مثل هؤلاء السُكّان تبقى في حُكم الواقع مِلكِيّة خاصة للبشر، وللأمم جميعاً حق متساوٍ بالاستحواذ عليها عبر "الاستملاك الأول". وتملك الأمم الحق باحتلال مثل هذه الأراضي "طالما استطاعت استخدامها والانتفاع منها" (*Law of Nations*, 85, §209). وبعبارة أخرى، لا تُعتبر "المعاينة الأولى" للأراضي أو مجرّد تخصيصها للاستحواذ (أي تقسيمها بين الأفراد) أحقّية كافية. ويجادل فاتيل بأنّ شعوب أميركا الشمالية لم تسكن أصقاعاً شاسعة من الأرض بقدر ما تنقَّلت فوقها، وليس لديها أي أُسس للشكوى إذا ما أقدَمَتْ الأمم الأكثر كَدْحَاً على احتلال جزءٍ من أراضيها وإخضاعها لـ "العمل الجدّي المخلص"

(Law of Nations, 38, §81). أمّا "تقييد الهمج المتوحِّشين" ضمن حدود أضيق نطاقاً فهو في الواقع يتماشى مع مقاصد الطبيعة لأنّ أعدادهم القليلة في أميركا الشمالية يجعل من المحال عليهم أنْ يسكنوا ويستصلحوا زراعياً البلاد بأكملها (Law of Nations, 85, §209).

إلا أنّ فاتيل يرى أنّ انتزاع الأراضي من الأمم المتحضِّرة في أميركا الوسطى والجنوبية هو عمل مشكوكٌ في مشروعيته (Law of Nations, 37, §81). وأثنى على "المُتطهِّرين الإنجليز" (البيوريتانيين) في نيو إنغلاند وجماعة "الأصدقاء" أو "الكويكرز" في بنسلفانيا لاعتدالهم المتمثل في شراء الأراضي من البرابرة الأميركيين (Law of Nations, 85, §209). وتبرير فاتيل لاستملاك أراضي الغرباء غير المُستَملَكة لم يستند إلى الحق الفردي، بل إلى الحُجَّة القائلة بأنّ ما يُناقِض الطبيعة هو السماح بإبقاء الأراضي غير مستصلحة زراعياً إذا كان ثمة حاجة إليها لتأمين قوت سُكّان العالم المتزايدين أبداً. فمن دون مجتمعات زراعية لا يمكن العالم أن يقوم بأود سكانها، وبالتالي فإنّ للمجتمعات الزراعية الحق في احتلال واستصلاح الأراضي التي لم تكن مستغلة على نحو وافٍ من قِبَل آخرين[6].

الحرب العادلة: لوك وفاتيل

على خطى فيتوريا وغروتيوس وبوفندورف، لم يعتبر فاتيل غزو أو مصادرة الممتلكات (Law of Nations, II. i, §5) أو الفوارق الدينية سبباً عادلاً للحرب. فالأمم الأوروبية التي أخضعت الهنود الأميركيين لحُكمها الجشع تحت ذريعة تعليمهم "الدين الحقيقي" وتحضيرهم، استندت في ادّعاءاتها إلى أُسس جائرة وسخيفة. إلا أنّ فاتيل رأى أنّ السماح بحق التدخُّل، كما فعل فيتوريا وغروتيوس وبوفندورف

لمعاقبة الجرائم غير الإنسانية ضد "القانون الطبيعي"، سُرعان ما شكَّل ذريعة للمُتعصِّبين وقُطَّاع الطرق من جميع الأنواع لإخضاع شعوب الأراضي الأجنبية. ويملك الفرد في "حالة الفِطرة الطبيعية" أو أي أُمّة الحق في العقاب فقط عند بروز مسألة السلامة وعند القيام بعدوانٍ أو أذية أو التهديد بها. وفي هذا الخصوص، عند عدم التعرُّض لأيّ أذية فلا وجود للحق بالمعاقبة في مسائل ليست من شأن دولة خارجية (*Law of Nations*, II. i. §7, and III. iii. §41). وللأُمّة واجبٌ إنساني بتوفير المساعدة للأمم المحتاجة إليها، لكن وجبَ الحُكم على مدى حاجة الأُمّة المُتلَقِّية وما إذا كانت ترغب في تقبُّل المساعدة. ولا تملك الأُمّة عموماً أي حقٍ بالتدخُّل في شؤون أُمّة أخرى ذات سيادة، لأنّ كلّ أُمّة تُعتبر شخصاً اعتبارياً مستقلاً يحكم نفسه بنفسه. لكن عندما تتعرّض الأُمّة إلى التفتُّت بفعل حرب أهليّة، تنطبق اعتبارات أخرى. وهنا يُجيز فاتيل حق التدخُّل لمساعدة الطرف الذي يقف الحق إلى جانبه[7]. بيدَ أنّ الحافز وراء التدخُّل لا يكون العدل، بل الحفاظ على الذات[8].

وعلى نقيض هوبس، يأخذ لوك مكانه بحق في تقليد الحرب العادلة إلى جانب غروتيوس وبوفندورف، ويختلف عن هؤلاء الثلاثة من ناحية مدى شجبه للحكومة المستبدّة. وقد وظَّفَ كشأن غروتيوس وهوبس وبوفندورف فكرة "العقد الاجتماعي"، لكنّه وصلَ إلى خُلاصة مختلفة تماماً. فقد أرسى لوك حق المقاومة بإسناده إلى نظرية الحرب العادلة. فنظريته حول الحرب العادلة هي الأساس لتبرير، ليس فقط الحروب بين الدول، بل أيضاً المقاومة المشروعة لاستخدام السُّلطة الغاشمة داخل الدولة. و"حالة الفِطرة الطبيعية" هي حالة من المساواة الطبيعية يُنظِّمها "قانون الطبيعة"، حيث يملك الفرد سُلطة إجرائية لمحاسبة أولئك الذين أساؤوا لها. إنّما غياب

حَكَمٌ آمرٌ مشترك هو الذي يسِمُها بسِمة "حالة الفِطرة الطبيعية". إذاً، يتبنَّى لوك، بخلاف هوبس، موقف غروتيوس وبوفندورف في تعريف حالة الحرب بكونها متباينة عن "حالة الفِطرة الطبيعية". وفيما تميل الأخيرة إلى استحداث الأولى، فإنّ هاتين الحالتين غير متوازيتين. فبالنسبة إلى هوبس تتماثل "حالة الفِطرة الطبيعية" مع حالة الحرب لأنّ الأخيرة لا تتّسِم بالقوة المادية فحسب، بل بنزعة مشتركة لاستخدام القوة. أمّا بالنسبة إلى لوك فإنّ "ممارسة القوة من دون حق ضد شخص الإنسان تستحدث حالة حرب، سواء كان هناك حَكَمٌ مشترك أم لا" (*Two Treatises*, II. 281, §19). فقط حينما لا يكون هناك سُلطة عليا مشتركة يكون حق الحرب مقلَّداً للفرد. وعلى الرغم من أنّ "قانون الطبيعة" ليس قانوناً وضعياً، فإنّه يُهيِّئ السُبل لحالةٍ عدلية. فنجد لوك، على غرار غروتيوس، يستخدم الحرب كعقابٍ ضد المُعتدين إمّا لرفع الضيم الذي لحِقَ بالنفس أو ذاك الذي لحِقَ بالآخرين. بيدَ أنّ التعويضات لا يستحقها سوى الطرف المتضرّر (*Two Treatises*, II. 273, §11). ويقترح ريتشارد كوكس (Richard Cox) أنّه تُطالعنا هنا عقيدة الأمن الجماعي بشكلها البدائي[9].

وعلى غرار بوفندورف، يعكس لوك المركزية الأشد للسُّلطة العسكرية والسياسية في خلال القرن السابع عشر عبر حصر حق الحرب في السُّلطة السيادية داخل الدولة (*Two Treatises*, I. 238, §§131-2). إذاً، كيف أمكنه أن يُبرِّر المقاومة ضد السُّلطة السيادية كاستحضارٍ لحَقّ الحرب؟

على الرغم من أنّ لوك لم يذهب بعيداً كشأن بوفندورف، أو خَلَفَيْه ولف وفاتيل، في اعتبار الدولة شخصاً اعتبارياً ذا حقوق وواجبات محدَّدة لذاته، فإنّه لجأ، على خطى هوبس، إلى التشبيه بشخص الدولة. وقد شاهدنا بالفعل أنّ نظرية لوك حول المِلكِيّة لم

تهدف فحسب إلى تشريع الاستملاك الفردي بل أيضاً إلى الحد من مخاطر الحرب. كما أنّها شرَّعت انقسام العالم إلى كيانات مناطقية أو دول. فأيّ نظام من الدول هو بالنسبة إلى لوك نتيجة طبيعية لنظريته في المِلكِيّة. فَما أنْ يوافق الفرد على أن يُصبح جزءاً من مجتمع سياسي، حتى تعمل الدولة نيابة عنه بالنسبة إلى جميع الأفراد الآخرين والدول خارجها. وفي هذا الصدد فإنّ الدولة، إضافة إلى سُلطتها السياسية، تملك تجاه الدول والأفراد الآخرين السُّلطة الطبيعية التي يملكها الجميع في "حالة الفِطرة الطبيعية" (*Two Treatises*, II. 365, §§145-6). وهذا يجعل "حالة الفِطرة الطبيعية" حالة دائمة لأنّ الدول، من وجهة نظر لوك، هي الجهات الفاعلة الطبيعية في العالم وما من سُلطة عليا مشتركة تحتكم إليها. إذاً، إنّ استخدام القوة من دون وجه حق من قِبَل دولة ضد أخرى يُمثِّل حالة حرب. ويُوسِّع لوك من نطاق هذا النقاش ليشمل العلاقة بين السُّلطة السيادية والشعب الخاضع لها.

وشكَّلت الحكومة الاستبدادية الهاجس الأكبر في إنجلترا القرن السابع عشر، وبدا بالنسبة إلى لوك أنّ كلاً من الملك تشارلز الثاني (Charles II) والملك جيمس الثاني (James II) كان يُقوِّض النظام القانوني عبر استخدامه كسلاح سياسي ضد المناوئين السابقين للتاج البريطاني في الحرب الأهلية[10]. وأيّ حاكم أو والٍ يعمل على نحو "مخالِف للنظام" (*ultra vires*) إنّما يستخدم القوة فعلياً من دون حق ويمتنع عن المحافظة على مهابة المركز. وبعبارة أخرى، ما من جهة عليا مشتركة يُحتَكم إليها، حيث يعود جميع الأطراف إلى "حالة الفِطرة الطبيعية" التي يمكن فيها استحضار حق الحرب ضد المُعتدي. والاستخدام غير المشروع للقوة عن غير وجه حق من قِبَل حاكمٍ أعلى أو والٍ تابع يُعيد طرح حالة المساواة الطبيعية التي "تُلغي

جميع علاقات التبجيل، والاحترام، والاعتبار الرفيع" (*Two Treatises*, II. 422, §235). وفاتيل، على غرار لوك، هو مُنظِّر في "العقد الاجتماعي". فالعقد، أي التوافق، يُرسي مجتمعاً مدنيّاً، حيث الشعب يختار من خلال التصويت بالأغلبية نوع الحكومة التي تُلائم ظروفه. وهو يلتقي مع لوك بمنح الشعب حق المقاومة ضد تلك السُّلطات السيادية التي تُسيء استخدام نفوذها على نحو غير مشروع[11].

وسادَ اعتقادٌ بأنّ نظرية فاتيل حول العلاقات الدولية تُخفي في طيّاتها شكلاً من أشكال "المنفعية"، مع عناصر من "الأخلاقية" التي لا تعدو كونها "وجدانية" (sentimentalism) فريدة[12]. وفيما تحتل فكرة الحفاظ على الذات موقعاً محورياً في هذه المقولة، وجبَ ألاَّ نغفل العنصر الإضافي الخاص بتهذيب الذات الذي يُلطِّف المنفعية الفظّة لأنّ الأخيرة تنطوي على مفهوم للفرد يتعارض معه. وعندما يؤكد فاتيل أنّ للأُمّة واجباً يتمثَّل في وضع مصالحها فوق مصالح الأمم الأخرى، والقيام بما في وسعها لتعزيز رفاهها وتقدُّمها، فإنّه لا يعني القيام بذلك بأيّ وسيلة منفعية فظّة. ويُوضِح مقصده: "أقول كلّ ما في وسعها القيام به، لا من الناحية المادية (*physically*) فحسب، بل من الناحية الأخلاقية (*morally*) أيضاً، أي ما في وسعها القيام به على نحو مشروع، وعادل، ونزيه (*Law of Nations*, introduction, 6, §14; I, §18). وعلى الرغم من أنّ فاتيل يعتبر الفطنة العمليّة فضيلة للحُكّام، فهو يجادل بأنّها لا يمكن أن "تُوجِّه استخدام الوسائل غير المشروعة بغية تحقيق غاية عادلة منشودة". ويرفض بوفندورف بوضوح ادّعاء "الواقعيين" بأنّ رفاه الشعب ينبغي أنْ يكون القانون الأعلى للدولة. ويؤكد فاتيل أنّه "وجب أن يكون مبدأنا المقدّس بأن لا تُبرِّر الغايةُ الوسيلة" (*Law of*

والصالح العام للشعب وصالح مجتمع الأمم .*Nations*, III. iii, §§43) الأكبر يعتمد على رفض الوسائل الجائرة والمُخزِية. ومن وجهة نظر أندرو لينكلايتر، فإنّ فاتيل ليس مُنظِّراً يضع المصلحة الذاتية فوق كلّ ما عداها. وهو لا يفترض أنّ أي أُمّة لا تتصرّف من دون تطلُّع إلى نوعٍ من الفائدة المتبادلة. فأكثر ما يهتم به فاتيل هو صرامة قانونٍ أخلاقي مجرّد تمّ استغلاله لسحق حرّية وجدان كلّ أُمّة[13].

المساواة بين الأمم

يُشدِّد بوفندورف ولوك وولف وفاتيل بطرقٍ مختلفة على حُرمة الدولة كفاعلٍ في العلاقات الدولية. وهم يعتقدون على غرار هوبس أنّ الأفراد أحرارٌ ومتساوون في "حالة الفِطرة الطبيعية"، لكنّهم يُخالِفون هوبس في التحدُّث عن مساواة طبيعية ليست جسدية أو عقلية، إنّها مساواة أخلاقية من حيث كون التزامات الأفراد وحقوقهم هي ذاتها. أمّا الدول من حيث كونها أشخاصاً معنويين فهي في "حالة الفِطرة الطبيعية" متساوية على نحو مماثل. والأمم القوية ليس لها حقوق على الأخرى الصغيرة من حيث كون تلك الصغيرة ليست لها حقوق مماثلة عليها. ويُجادل بوفندورف على سبيل المثال بأنّ "أيّ حق يدّعيه المرء ضد الآخر يتمتَّع به هذا الأخير أيضاً على نحو متكافئ"[14]. فبالنسبة إلى فاتيل، تماماً كما يُعتبر الأقزام والعملاقة بشراً متساويين، فإنّ الجمهوريات الصغيرة والكبيرة تُعتبر دولاً ذات سيادة على نحو متساوٍ (*Law of Nations*, introduction, §18). والجبروت أو القوة ليس أساساً للحق في "حالة الفِطرة الطبيعية" بين الأفراد أو الأمم على حدٍ سواء. ويؤكّد وولف على سبيل المثال بأنّه فيما تستأثر الأُمّة بواجب تعزيز قوتها بغية تحقيق هدفها المُتَمثِّل في توفير الأمن للأشخاص الذين يؤلّفونها، "فوجبَ ألاّ تُخضِع غيرها للسيطرة بقوة السلاح فقط من أجل زيادة قوتها وسُلطانها"[15]. فلا بُدّ من وقوع عدوان أو تهديد

بالعدوان قبل أن يسمح سببٌ عادلٌ للحرب بإخضاع أُمّة أخرى. وبعبارة أخرى، إنّ الحق والجبروت ليسا متلازمين. ويرى وولف أنّ "العدل كشأن الجبروت ليس مصدراً لقانون الطبيعة، وإلاَّ لكان أي كان قادراً على القيام بما يشاء تجاه الآخرين، كما أنّ جبروت الأمم ليس مصدراً لقانون الأمم، وإلاَّ لكان الحق يُقاس بالجبروت"[16]. وفيما قد تبدو مبادئ الحفاظ على الذات وتطوير الذات وكأنّها تفترض وجود سلوك منفعي، فإنّ الأُسس الأخلاقية لنظرياتها هي من حيث المبدأ ضوابط من شأن الإخلال بها أن يمنح المُعتدي فرصة تقديم تبريرات أخلاقية لتصرُّفاته.

والمبادئ الأخلاقية، على غرار الدساتير الديمقراطية، لا تضمن الممارسة السليمة، فقط عند إضفاء نزعة داخلية (internalize) على هذه المبادئ وتوجيهها لأفعال الدولة توفِّرُ تلك ضوابطَ أصيلة. وبعبارة أخرى، يستند المجتمع الأخلاقي إلى احترام متبادل والتزام بالسلوك المُتحضِّر الذي يتولَّد داخلياً بقدر فرضه خارجياً؛ وحِسّ بالضمير هو شرط مسبق لتنفيذ الالتزامات الأخلاقية تجاه الذات وتجاه الآخرين. وكما يرى فاتيل وجبَ على الأمم ألاَّ تشعر بالحرّية بالقيام بكلّ ما أمكنَها مع إفلاتٍ من العقاب، حينما يُعاكس ذلك "قوانين العدالة الثابتة وصوت الضمير" (*Law of Nations*, preface, 10a).

والحق بالنسبة إلى فاتيل هو الطاقة على القيام بما تُمليه الأخلاقية، أي ما هو صالحٌ بحد ذاته وبتماثله مع الواجب. والأفراد في "حالة الفِطرة الطبيعية" هم أحرار ومستقلون، ويتعيّن الحصول على رضاهم وموافقتهم، كما يقول لوك، قبل إخضاعهم للسُّلطة. وتبقى الأمم أو الدول حرّة أو مستقلة في "حالة الفِطرة الطبيعية" الدولية ما لم تكن قد أخضعت نفسها طوعاً. والأمم بصفتها أشخاصاً معنويين أحراراً ومستقلين، تتمتَّع بالحرّية في اتخاذ قراراتها بما يُمليه عليه الضمير في إنجاز واجباتها تجاه الأمم الأخرى، من دون الإخفاق

في تنفيذ واجباتها تجاه أنفسها. والالتزامات التي يُدين بها الأفراد تجاه الإنسانية قد غدت مسؤولية الدولة التي تحتضنهم كمواطنين.

وعلى خطى لايبنتز (Leibniz)، يُميِّز فاتيل بين الحقوق الداخلية والخارجية، والأخرى الكاملة وغير الكاملة والالتزامات التالية المنبثقة عنها. والالتزام "الداخلي" (*internal* obligations) هو ذاك الذي نتقيَّدُ به بواعزٍ من الضمير وحِسّ الأمانة والذي استُنبِطَ من قواعدٍ تتعلّق بالواجب. وتكون الالتزامات "خارجية" (*external* obligations) عندما يُنظَر إليها بالنسبة إلى الأفراد الآخرين الذين يكتسبون حقوقاً نتيجة لالتزاماتنا. وهذه الالتزامات والحقوق الخارجية هي إمّا "كاملة" *(perfect)* أو "غير كاملة" *(imperfect)*. فالحقوق الكاملة هي تلك التي تكون الالتزامات المترافقة معها كاملة عند إمكانية فرضها، فيما يتعذّر ذلك على الالتزامات غير الكاملة. ويكون الحق غير كاملٍ حينما يستند الالتزام المترافق معه إلى ضمير الشخص المفروض عليه. وتشتمل الحرّية على الحق في إصدار الأحكام حول ماهية التزامات المرء. وبصريح العبارة، ما من حقوق والتزامات خارجية كاملة في "حالة الفِطرة الطبيعية" حتى تُنَظَّم اتفاقيات لاستحداثها، وعبر القيام بذلك تُعدَّل تلك الحالة[17]. والأمم بكونها حرّة ومتساوية لها الحق في القيام بما تشاء طالما بقيت مقيَّدة بالتزاماتٍ داخلية لا تنطوي على التزامات خارجية كاملة، وطالما لا تنتهك الحقوق الكاملة للدول الأخرى. ولا تُستحدَث الحقوق والالتزامات الكاملة بين الأمم إلا بالتوافق، وتلك، كما يشير فاتيل، محدودة النطاق.

فاتيل: في "القانون الطبيعي" و"قانون الأمم"

اهتمَّ فاتيل بتأكيد وجهة نظره بأنّ "قانون الأمم" لا يستند إلى توافق الأمم كلّ على حدة ترك انطباع لدى الدول ذات السيادة بأنّ أساس حقوقها وواجباتها هو أكثر أصالة وإلزاماً من الناحية الأخلاقية.

وفي هذا الخصوص أراد فاتيل تبديد أي إبهام إزاء تلك الممارسات التي هي صالحة ومُلزِمة بحد ذاتها، وتلك الّتي يتم تحمُّلها بداعي الضرورة فحسب (*Law of Nations*, preface, 11a). ويجادل بأنّ "قانون الأمم" هو في الواقع تطبيقٌ لـ "قانون الطبيعة" على الأشخاص المعنويين للدول في علاقاتهم المتبادلة (*Law of Nations*, preface, 3a). ويُميِّز فاتيل، على غرار وولف، بين نوعين من "قانون الأمم": "ضروري" و "طوعي". ويستمدّ القانون الضروري مباشرة من الطبيعة، ويُلزِم ضمائر الأفراد والأمم على حدٍ سواء ويتعيّن مراعاته في السلوك الشخصي. وهو الضروري نظراً إلى كون التزاماته تُقيِّد ضمير المرء كلياً. وهو في هذا الإطار "داخلي" (*internal*) ومتماثل مع فكر "النظام الأخلاقي العالمي" كما قمتُ سابقاً بتحديد هذه السِمة الرئيسية. ولا يخضع هذا القانون للتغيير أو التبديل بتدبيرٍ من البشر، ولا يمكن الأفراد والدول أن يتحرَّروا من التزاماته (*Law of Nations*, preface, §§6-9).

وفيما يمكن إحدى الدول أن يكون لها حق كامل بموجب الضمير، فإنّ الالتزام الناشئ عنه في دولة أخرى يكون غير كامل لأنّ لتلك الدولة الحق في أن تحكم بنفسها ما هي التزاماتها، وما إذا يمكن أن تفي بها من دون أنْ تُسبِّب ضرراً لنفسها. إنّما بواسطة توافق الدول فحسب يمكن تحويل الالتزامات غير الكاملة إلى أخرى كاملة نافذة المفعول[18]. والقانون الضروري "يُوصي بمراعاة" قانون الأمم الطوعي بحيث تُفضي المبادئ الإلزامية للقانون الطوعي إلى الصالح العام للأمم في علاقاتها المتبادلة (*Law of Nations*, preface, 11a). وينتج قانون الأمم الطوعي بالفعل عن إرادة الحُكّام وهو قانون دولي وضعي نافذ ومصدر قانون الأمم الضروري والطوعي على حدٍ سواء هو "قانون الطبيعة". ويمكن الأمم بالإرادة أو التوافق

أيضاً أن تُؤسِّس "قانون الأمم" التحكُّمي (*arbitrary* Law of Nations). وتُنشئ الاتفاقيات، والمعاهدات، والوعود "قانون الأمم" العُرفي (*conventional* Law of Nations)، الذي يُلزِم الأفرقاء المتعاهدين، فيما يمكن التوافق الضمني المتمثل في قبول الممارسات المشتركة أنْ يُرسي عُرفاً سائداً (*custom*) يتعيّن مراعاته من قِبَل تلك الأمم التي قبلت المبادئ "بحُكم الاعتماد القديم" منذ عهدٍ بعيد. إلا أنّ الطبيعة الإلزامية لـ "قانون الأمم" التحكُّمي تستند إلى القوة المُلزِمة التي يمنحها "قانون الطبيعة" لاحترام الوعود العلنية والضمنية. أمّا "قانون الأمم" الضروري فيعمل كمعيارٍ يُحكَم من خلاله على الاتفاقيات والمعاهدات بكونها مشروعة أو غير مشروعة، ويُحكَم على الأعراف بكونها عادلة أو ظالمة.

وتكمن في صميم "قانون الأمم" الضروري لدى فاتيل الفكرة المحورية القائلة بأنّ الطبيعة قد أرست مجتمعاً عالمياً وسط البشرية جمعاء، وأنّ الصفات المحدودة للفرد ما هي إلا دليلٌ مُقنِع بأنّ مقصد الطبيعة هو أنْ نمنح بعضنا بعضاً مساعدة متبادلة. والاتفاقيات لتأسيس مجتمعات أو أمم تتماثل مع التواكُل (interdependence) الطبيعي للبشر، وبالتالي أنشأت الطبيعة مجتمعَ الأمم الكبير، الذي يتطلّب على نحو مماثل مساعدة متبادلة[19]. وينكر فاتيل، على غرار بوفندورف، أن تكون الأمم ضعيفة كشأن الأفراد؛ لذا فإنّ الأمم هي مُكتفية ذاتياً على قدرٍ أكبر. ولهذا السبب لا حاجة للأمم لتُحوِّل نفسها إلى مجتمع مدني[20]. ويعتمد المجتمع البشري على العدالة، التي لولاها لكانت المساعدة المتبادلة والاحترام المتقابل مجرّد نوع من "الابتزاز على نطاق واسع" (*Law of Nations*, II. v, §63). ونظراً إلى التداعيات الرهيبة للحرب، فلِزاماً على نحو أكبر مراعاة العدالة بين الأمم.

يُغدِق فاتيل الثناء على شيشرون لإقراره بأنّ واجبات الفرد لا

تقف عند حدود الدولة، وأنّ واجبات الأمم يفرضها "قانون الطبيعة" (*Law of Nations*, II. 1, §1). ويجادل فاتيل بأنّ الجنس البشري يُشكِّل مجتمعاً عالمياً يلتزم جميع البشر الارتقاء بمصالحه وواجباته. وتفرض علينا إنسانيتنا المشتركة تقديم المساعدة المتبادلة لأولئك الذين يحتاجون إليها. وتستند التزاماتنا إلى طبيعة بشرية مشتركة وبالتالي لا يمكن التنكُّر لها على أساس الفوارق الدينية. ويرى فاتيل أنّنا اجتماعيون طبعاً لأنّنا بطبيعتنا غير مُكتفين ذاتياً ونعتمد على الآخرين لتأمين الحماية والرفاه. والاتفاقيات التي تُعقَد بين عددٍ محدود من الأفراد لا تُلغي تلك الالتزامات تجاه البشرية، والفارق هو أنّه بات يتعيّن الإيفاء بها من قِبَل الدولة التي أخضعَ لها هؤلاء الأفرادُ إراداتهم وتخلّوا عن حقوقهم بغية التقدُّم والارتقاء بالصالح العام (*Law of Nations*, introduction, §11).

وتلتزم الدولة الإيفاء بواجباتها تجاه الإنسانية شرط أنّها بقيامها بذلك لا تتجاهل واجباتها تجاه نفسها. ووجبَ عليها، على سبيل المثال، أن تهبّ إلى نجدة دولة مجاورة عند تعرُّضها لتهديدٍ من قِبَل عدو. ويُعزِّز مثل هذا الفعل مبدأ المساعدة المتبادلة وهو في آن تدبيرٌ يتَّسِم بحِنكَةٍ في فن الحُكم، فضلاً عن كونه إيفاءً بالواجبات والالتزامات. وعلى الدولة ألاّ تقصر تحرُّكها فقط على حفظ الدول الأخرى، بل عليها أيضاً أنْ "تُسهِم فعلياً بحسب مقدرتها في تقدُّم تلك الدول على قدر حاجتها إلى المساعدة" (*Law of Nations*, II. i, §6). و"قانون الطبيعة" حينما يُترجَم إلى "قانون الأمم" يأخذ في الحُسبان واقعَ أنّ الأمم هي أكثر اكتفاءً ذاتياً من الأفراد وأقل حاجة للمساعدة المتبادلة المتكرِّرة. وعلاوة على ذلك، تتوخَّى الدولة الحذر والاحتراز أكثر بكثير من أي فردٍ في تقديم مساعدتها إلى الدول الأخرى بسبب الخطر الأكبر الذي يُحيق بسلامتها.

وليس فاتيل إلى هذه الدرجة من السذاجة ليُفكِّر أنّ مُثُل الإنسانية لا تلقى غالباً استخفافاً وإهمالاً من قِبَل رجال الدولة، لكنّ التخلِّي عن أمل إفهامهم مسؤولياتهم الأخلاقية "قد يكون قنوطاً بالطبيعة البشرية" (*Law of Nations*, II. i, §1). حتماً لو أوفَتْ الإنسانية بالتزاماتها لكُنّا جميعاً مواطنين في جمهورية عالمية. بيدَ أنّ الطبيعة البشرية ليست نقيّة، فقد أفسدتها "الأهواء الجامحة والمصلحة الذاتية المُخطِئة" (*Law of Nations*, II. i, §16). وتُظهِر التجربة المؤسِفَة أنّ غالبية الأمم قد سعت إلى تقوية أنفسها على حساب الأمم الأخرى وحاولت الهيمنة عندما سنَحَتْ لها الفرصة. وما من التزامٍ يفرض على الأخيار أنْ يكونوا فريسة للأشرار. لذا، فإنّ واجب مساعدة الأمم الصديقة على التطوُّر قد ينكمش أمام الواجب الذاتي في حال تبيَّنَ أنّ الأُمّة الأخرى عدوة أو مصدرَ تهديدٍ محتمل. إنّ الأمم هي أعضاءٌ متساوية أخلاقياً في مجتمع الأمم الكبير، والتزاماتها غير كاملة. ولكُلّ دولة حقٌّ كامل في أنْ تطلب من أي دولة أخرى الإيفاء بالتزاماتها بموجب "قانون الأمم"، لكنّ تلك الدولة هي التي تحكم بنفسها ما إذا كانت مُلزَمة وما إذا كانت قادرة على الإيفاء بالتزاماتها من دون أنْ تُسبِّب الضرر لنفسها (*Law of Nations*, II. i, §2). وأيّ تنكُّرٍ أو رفضٍ للإيفاء بالالتزام ينبغي تقبُّله من قِبَل الدولة المُتقدِّمة بطلب الإيفاء لأنّه ما من سُلطة مستقلة تبتُّ في ادّعاءات الخصم.

يفترض فاتيل أنّ مجتمع الدول الكبير يعتمد على النِيّة السليمة للأمم في علاقاتها. لذا، فإنّ الاتفاقيات والمعاهدات ذات حُرمة لا تُمَسّ، وخرقها هو انتهاكٌ لـ "قانون الطبيعة" (*Law of Nations*, II. xv, §§219-21). وأيّ أذية تتأتَّى عن اتفاقية لا تُشكِّل أساساً كافياً للانسحاب منها، لأنّ السماح لمثل هذه الحُجَّة المُبهمة بإبطال

صلاحية اتفاقية ما قد يُعرِّض للخطر نظام الاتفاقيات بأكمله (*Law of Nations*, II. xii, §158) . إلاَّ أنّ المطلب بأنْ تحمي الدولة نفسها وترتقي بشأنها قد قاد فاتيل إلى إضعاف موقفه على نحو كبير. فالأضرار والمضايقات البسيطة لا يمكن استغلالها كذريعة لإبطال صلاحية الاتفاقيات، على نقيض التأثيرات الشديدة الأذى (*Law of Nations*, II. xii, §160) .

فمجتمع الدول الذي يتحدّث عنه فاتيل هو كيان أخلاقي أضعف بكثير من "الدولة العظمى" (*civitas maxima*) التي أشار إليها معلّمه وولف. إلا أنّه لم يُدرِك تأثير الفعل الجماعي على مصالح الكُلّ. ويمكن فَرْض الإرادة الجماعية للأمم على أُمّة مُستعصِية لفائدة الكُلّ. وبما أنّ لأفعال الاضطهاد ضد الدول المجاورة تضمينات أشمل لمجتمع الدول الكبير، يمكن الأمم منفردة أن تتحالف في ما بينها لحماية الأُمّة المهدَّدة بالخطر. ويجادل فاتيل بما يتوافق مع الرأي الواسع الانتشار، بأنّ أوروبا لم تعد تُشكِّل مجموعات متباينة من الأمم، بل أصبحت من خلال التفاعل المتبادل الدائم أُسرَة أو أشبه بـ "جمهورية" دولٍ، كانت مصالحها متكافِلَة أو متواكِلة. ورأى أنّ محاولة موازنة قوى الدول قد ينتج عنها مظالم وأفعال عدوان غير مبرَّرة. إلا أنّه أجازَ ما اعتبرَهُ ممارسة الدول الأوروبية، تحديداً محاولة موازنة رجَحَان كَفَّة القوة إلى جانبٍ واحد من خلال تحالفاتٍ بغية مواجهته. وينبغي الاحتراس دائماً إلى احتمال إقدام الدول على اغتنام التحالفات لإخضاع شركائها. ويُخبرنا فاتيل أنّ "الخطة الأكثر أماناً هي بالتالي إمّا إضعاف الجهة التي تُخلّ توازن القوى، ما أن تلوح لنا فرصة مؤاتية يمكننا من خلالها أن نقوم بذلك بكل عدل، أو عبر استخدام جميع الوسائل النزيهة، من أجل منع تلك الجهة من إحراز درجة هائلة من القوة" (*Law of Nations*, III. iii, §49) . وكان

التدخُّل الجماعي للدول مقبولاً تماماً بالنسبة إليه بغية ضمان الحفاظ على توازن القوى. وعلى الرغم من أنّ فاتيل لا يرى أنّه من شأن الدولة أن تُنَصِّب نفسها حَكَماً على الأمم الأخرى، فإنّ هناك ظروفاً تُجيز التحرُّك الجماعي من أجل الحفاظ على مجتمع الأمم. فإذا أقدَمَتْ أُمّة، على سبيل المثال، على الجهر بإهمال قوانين العدالة بل وتحقيرها انتهاكاً لحقوق الآخرين، فإنّ السلامة المشتركة لمجتمع الأمم قد تسمح بتحرُّكٍ جماعي لمعاقبة تلك الأُمّة. ولا يرى فاتيل أنّ الأُمّة تتمتَّع بحقٍ مقدّس في الوجود. فالأمم المُولَعة بالحروب التي تدخل النزاعات من أجل الكسب هي أشبه بالنهَّابين والسلَّابين. ومثل هذا الفعل هو انتهاكٌ بل وتهديدٌ لمجتمع البشرية الشامل، حيث يُبرَّر إقدام الأمم على الاتحاد لمعاقبة مثل تلك الأمم المتَّسِمة باللصوصية، حتى إلى درجة الاجتثاث (*Law of Nations*, III. iii, §34). ويجادل فاتيل بأنّه:

إذا أظهرت أُمّة ما، على الرغم من مبادئها وسياستها المقبولة، أنّها في حالة من النِيّة الخبيثة لا تُراعي فيها حُرمة لحَقّ، فإنّ سلامة الجنس البشري تتطلّب القضاء عليها. فتدبير ادّعاءٍ جائر هو أذية فقط بالنسبة إلى الجهة التي تأثَّرت بذلك الادّعاء؛ لكنّ إبداء ازدراء عام للعدالة هو عملٌ خاطئ وباطل لجميع الأمم (*Law of Nations*, II. v, §70).

حق الحرب

ينكر فاتيل، على غرار بوفندورف ولوك، حق الأفراد في الحرب الخاصة ما خلا في "حالة الفِطرة الطبيعية". فقد مُنِحَ البشر طبيعياً حق الحرب بغية حماية حقوقهم والحفاظ عليها (*Law of Nations*, II. iv, §49). وما أن تتأسَّس المجتمعات المدنيّة حتى تُعلَن الحرب وتُشَنّ باسم السُّلطة العامة، ما خلا في حالات يعجز

المجتمع فيها عن حماية مواطنيه. ولو كان البشر عقلانيين دائماً تُحفِّزهم مبادئ العدالة والمساواة، لكانت النزاعات قد سُوِّيَتْ وِدِّياً. والحرب هي "وسيلة مؤسِفة" حينما تخفق جميع الوسائل الأخرى. فلا يمكن اللجوء إلى الحرب إلا بعد التعرُّض لأذية، أو من أجل منع وقوع أذية متوقّعة، وينبغي أنْ يكون الدافع من وراء الحرب "سلامة المواطنين وصالحهم العام" (*Law of Nations*, III. iii, §30). ولكلّ دولة حق كامل في مقاومة أولئك الذين يحاولون حرمانها من حقوقها أو ممتلكاتها. وتكون الأُمّة بذلك تعمل وفقاً لواجبها في الحفاظ على الذات والتطوُّر الذاتي، أي مصدر ذلك الحق (*Law of Nations*, II. v, §65). والحق في مقاومة الظلم، وهو أذيّة، يُعتبر حقاً كاملاً من حيث كونه ينطوي على حق في فرض الامتثال.

وقبل الشروع بمثل هذا الفعل العنيف من الفِطنة أن يُناقِش المتنازعون الاختلافات في ما بينهم ومحاولة التوصُّل إلى تسوية عادلة. وإذا رفضَ طرفٌ الامتثال لمثل هذا الإجراء التفاوضي عندها يمكن تبرير لجوء الطرف الآخر إلى الحرب. إلاَّ أنّ فاتيل واضحٌ تماماً بأنّ الجبروت لا يمكن أن يشكِّل حقاً في مثل هذه النزاعات:

إنّه لخطأ فادح القول أنّ الحرب هي التي تحسم الخلافات بين الأمم التي لا حَكَمَ أعلى عليها. والنصر عادة هو إلى جانب القوة والحذاقة لا إلى جانب العدل. لعلّ الحرب قرار سيئ، إلا أنّها وسيلة فعّالة لردع مَنْ يرفض تسوية متوافقة مع العدالة، وهي تصبح وسيلة عادلة في يديّ أمير يُوظِّفها على نحو ملائم وفي قضية مشروعة (*Law of Nations*, III. iii, §38).

ينكر فاتيل أن تكون العدالة عند طرفيّ النزاع. فمن المحال وجود ادّعاءين نقيضين مُحِقَين في الوقت ذاته. لكن من الممكن أن يكون الفريقان المتنازعان يتصرّفان بنِيّة سليمة، وعندما تكون تفاصيل

النزاع غامضة ربّما يكون من الصعب جداً تحديد إلى أي جانب يقف الحق. بيدَ أنّ الأُمّة التي تتصرّف بنِيّة سليمة من دون "جهلٍ أو خطأ فادح" لا يمكن اتّهامها بالظلم (*Law of Nations*, III. iii, §40).

وفي مسألة ما إذا كان يُبرَّر للدولة شَنّ الحرب ضد دولة أخرى بدافع الخوف من أنّ يؤدّي تنامي قوتها في النهاية إلى التفكير بإخضاعها، يحاول فاتيل الجمع بين العدالة والفِطنة العمليّة. من جهة، إنّ الدولة التي تتعاظم قوتها بوسائل مشروعة إنّما هي تفي بالتزاماتها بموجب "قانون الأمم" تجاه نفسها ومواطنيها على حدٍ سواء. من جهة ثانية، تُظهِر التجارب بوتيرة رتيبة أنّ القوى المُهيمنة ينتهي بها الأمر دائماً بالتسبُّب بالمشاكل لجيرانها، حتى إلى حد إخضاعها عند استطاعتها مع إفلاتٍ من العقوبة.

تبيّن لنا آنفاً أنّ فاتيل يرفض مبدأ "الغاية تُبرِّر الوسيلة" وأنّ القوة أو الجبروت حقٌّ. فتوظيف وسائل جائرة ومُخزية من أجل صون النفس من دون قضية عادلة إنّما هو إهانة لمجتمع الأمم الكبير. ومجرّد تعاظم قوة دولة مجاورة لا يمكن أبداً أنْ يُشكِّل بحد ذاته سبباً عادلاً للحرب. فالقوة ليست بحد ذاتها دلالة على النِيّة في التسبُّب بأذى أو عدوان. بيدَ أنّ فاتيل كدأبه أبداً يبثُّ عنصراً من الواقعية في هذا الصدد ويحثّنا على أن نأخذ البشر كما هم عليه لا كما ينبغي عليهم أن يكونوا. ويجادل بإنّه واقعٌ مؤسف للحالة البشرية أنّه حيثما برزت القوة لتعقبها المقدرة على استخدامها من دون عقاب، فمن الممكن الافتراض أنّها تترافق مع النِيّة في الاضطهاد. ويتحمّل الحاكم مسؤولية أكبر من الفرد بألاَّ يغفل عن شُكُوكه، وينبغي أن يكون متنبِّهاً على الدوام في حماية مصالح الأُمّة. لكن وجبَ عليه أن يرتكز إلى أُسس كافية للاعتقاد بأنّ نوايا أُمّة أخرى هي خبيثة. وواقع ترافق القوة مع النِيّة في الاضطهاد في غالب

الأوقات لا يعني أنّهما كذلك على الدوام بل يعني إمكانية التعامل مع أولى دلائل مثل هذا الترافق عن وجه حق (*Law of Nations*, III. iii, §44). ولا ضيرَ في المطالبة بضمانات من الدولة التي تتعاظم قوتها، وفي ظل غياب مثل هذه الضمانات، يمكن تبرير اتخاذ خطوات لكَبْح جماح تلك القوة.

وفي مجتمع كبير من السُّلطات السيادية أو الحُكّام المتساوين من غير المنطقي التفكير بأنّ الأُمَّتين المنخرطتين في نزاع، إذا ما مُنِحَتا الحق في الحُكم بواعز الضمير على التزاماتهما الأخلاقية، لن تدّعي كلّ منهما وقوف العدل إلى جانبها. ومراعاة "قانون الأمم الضروري" هي مسألة ضمير لا يمكن أي أُمّة أن تفلت من عقالها. إلا أنّ محاولات من قِبَل الحياديين لفَرْض "قانون الأمم" الضروري في خلال مُجريات الحرب، إنّما تُفاقِم الحالة فحسب. ويتعيّن الاستعانة بشيء أكثر جلاءً من الاعتماد على الضمير الفردي، وأن يكون ذا تطبيقٍ واضح. ولا ريبَ أنّ "قانون الأمم الطوعي" يفي بهذه المهمة.

فيما ينبغي على "قانون الأمم الضروري" أن يُرشد دائماً ضمير الحاكم فعليه الأخذ في الاعتبار "قانون الأمم الطوعي" التي وُضِعت قواعده الأساسية لضمان سلامة مجتمع الأمم الكبير ورفاهه، في صوغه لِمَا يمكن أن يطلبه من الآخرين. وإذا لا بُدّ لدرجة من القانون أن تسود وتُقيِّد وسائل أداة عنيفة كالحرب لإصلاح الضرر، فيتعيّن الافتراض لأسبابٍ عمليّة من ناحية تأثيراتها أنّ العدالة تقف إلى جانب الطرفين على حدٍ سواء. وبعبارة أخرى، يجب علينا أن نفصل المسائل حول تأثيرات ومشروعية المُكتسبات المُحرَزَة في الحرب، أي قانونيتها، عن الأحكام إزاء ما إذا كان السبب عادلاً. و"قانون الأمم" الطوعي لا يُصدِر أي أحكام إزاء

عدالة قضية أو سبب حرب، وبالتالي لا يمكن اتّهام أي جانب باتّباع وسائل غير مشروعة على أساس سببٍ غير عادل. ويُسمَح لكلّ جانب بالقيام بما يقوم به الجانب الآخر نظراً إلى افتراض التبرير المتساوي، وهو ذريعة عمليّة إذا ما كان للقانون أنْ يُنظِّم الحرب. ولا يُجيز "قانون الأمم" الطوعي في مُجريات الحرب أكثر ممّا يسمح به "قانون الطبيعة". إلا أنّ فاتيل يرفض مقولة إنّ "قانون الأمم" الطوعي يجعل الخطأ صواباً، وإنّه يهِبُ حقوقاً صحيحة لأولئك الذين يشنّون الحرب على نحو جائر. فعلى ضوء الضمير تكون هذه الأفعال جائرة، لكن من منظور الضرورة والإصرار على تقييد مُجريات الحرب يجعل "قانون الأمم" الطوعي منها مشروعة ويرفع التهديد بالمعاقبة (*Law of Nations*, III. xii, §192). ويمكننا أن نأخذ مسألة المُكتسبات في خلال الحرب كمثالٍ لإظهار ما يرمي فاتيل إليه. فبحسب "قانون الأمم" الضروري، تُشرَّع أحقِّية لجهة محارِبة فقط إذا كانت قضيتها عادلة. فأيّ فعلٍ جائر لا يمكن أن يمنع حقاً بغزو ممتلكات. بيدَ أنّ "قانون الأمم" الطوعي، بغية تجنُّب نزاعات لا حد لها تُفاقِم الخلافات بين الأمم، يُجيز غزواً محدوداً كأساسٍ للأحقّية من دون مساءلة عدالة القضية (*Law of Nations*, III. xiii, §§195-196).

نظرية فاتيل في العلاقات الدولية هي تبرير لنظام يستند إلى دول والتزامات أخلاقية عالمية على حدٍ سواء. فهو يتجنَّب النزاع المحتمل بين واجبات المواطن تجاه الدولة والإنسان تجاه الإنسانية عبر إعفاء الأخير من مسؤوليته الفردية من ناحية الإيفاء بمثل هذه الالتزامات. وبدلاً من ذلك، تُخوَّل الدولة أو تؤتمن على التصرُّف نيابة عنه. لذا، فإنّ التزامات المواطن الأخلاقية تجاه الإنسانية تتوسَّط بها الدولة.

أُممية(*) "كنت"

كما رأينا بالفعل يتعيّن أنْ ننظر إلى حرب "الخلافة الأسبانية" من منظور السياسات السُلالية الأشمل ومحاولة تطويق هيمنة آل هابسبورغ على أوروبا. فقد أعطت "معاهدة أوترخت" (1713 ـ 1714) دلالة واضحة جداً على أنّ أيّاً من فرنسا أو إنجلترا قد تسمح بإعادة توحيد آل هابسبورغ في النمسا وأسبانيا. وفضلاً عن ذلك، تمّ استثناء آل بوربون الفرنسيين وآل هابسبورغ النمسويين من الخلافة الأسبانية، وبالتالي منع توحيد العائلتين المَلَكِيّتين في فرنسا وأسبانيا. وبقيت النمسا حتى العام 1718 متردِّدة قبل أن تُوافق على شروط "معاهدة أوترخت"، في حين أُجبِرَتْ أسبانيا، على قبول التسوية في العام 1719 ـ 1720، بعدما كانت قد بذلت كلّ ما في وسعها لتقويضها. ووُضِعَت تسويات "أوترخت" لإحباط طموح السُلالات ومنع تأسيس حُكم مَلَكي عالمي بالقوة. وكان من شأن هذه المعاهدة، من خلال تقديمها حلّ جزئي لمشكلة السُلالات الحاكمة، أنْ أعادت التوكيد على مبدأ توازن القوى لا تراتبية السُّلطة. وعلى غرار "اتفاقية ويستفاليا"، عالجت "معاهدة أوترخت" مشكلة الهيمنة لكنّها لم تفعل شيئاً لحل مشكلة الحرب التي أصبحت مرضاً مستوطناً في نظام الدول الأوروبية. وعلى الرغم من التراجع الكبير لمشاركة الدول الصغيرة في الحروب بعد "أوترخت"، فإنّ القوى الكبرى بقيت متحاربة[21]. ويرفض الفيلسوف "كنت" مبدأ توازن القوى بصفته آلية غير ذات جدوى، وسعى بدلاً من ذلك إلى إرساء السلام على أُسس قانونية.

(*) Cosmopolitanism: الكوزموبوليتانية مصطلح سياسي يأتي في بعض الأحيان بمعنى العالم-مدينة، وهو ما يقصد به أن العالم مدينة واحدة صغيرة. وفكرتها أن جميع الأصول البشرية تنتمي إلى مجتمع واحد يستند في تعامله إلى الأخلاق المشتركة (المراجع).

وبالنسبة إلى الثورة الفرنسية، لم يكن بورك، كما سنرى، قدوة في مفهومه حول تهديدها للتوازن في أوروبا، فيما اعتُبِرَ "تقسيم بولندا" من قِبَل معاصريه مسألة أكثر جدّية بكثير. وسادَ اعتقادٌ بأنّ الديمقراطية قد تكون أقل ميلاً للانخراط في الحرب. والفيلسوف "كنت"، على الرغم من أنّه كان مواطناً من بروسيا، وهو بلدٌ أعلنت فرنسا الحرب عليه، إلى جانب النمسا، في العام 1792 بسبب التهديد المزعوم بالتدخُّل المضاد للثورة، كان مُعجباً بالثوّار بفضل تأكيدهم على حقوق الإنسان وحق الفرد في تقرير مصيره. وصِيغَ مشروعُ "كنت" للسلام الدائم في وقتٍ لم تنجح الثورة الفرنسية فحسب في رفع الموضوع إلى مستوى المواطن، بل دشَّنَت عصراً جديداً في هوية الأُمّة ـ الدولة والولاء الوطني لها. ومن دون معرفة كاملة بإرث الثورة، ذهبَ "كنت" إلى حد استيعاب الطموحات الجديدة في مشروعه. فالنزعةُ الجمهورية أو "الجمهوريانية" (republicanism) التي تتضمّن مشاركة المواطن، وضمانُ السلامة الوطنية قد أُدرِجا في أُمميّته بغية إظهار أنّ حق الوطن في تقرير المصير و"القانون الأخلاقي العالمي" لا يتعارضان في إحراز السلام.

ويجادل محرِّر كتاب *Political Writings* للفيلسوف "كنت" بأنّ الأخير يستحق أنْ يُمنَح مكانة أكثر أهمية ممّا هي عليه اليوم في تقليد الفكر السياسي الغربي. وأنداده من المُفكِّرين هم أرسطو، وأفلاطون، وهوبس[22]. وفي فلسفة العلاقات الدولية لطالما مُنِحَ "كنت" هذه المنزلة. فعلى سبيل المثال، يصف كريس براون الفيلسوف "كنت" بأنّه "أعظم مُنظِّري العلاقات الدولية جميعاً"[23]. وكان همّه الرئيسي في الفلسفة السياسية التشديد على أولوية إرساء حُكم القانون بين الأمم ضمن سياق اتحادٍ تعاهدي منظَّم على نحو مناسب يستند إلى التوافق (*Idea for a Universal History*, *Political Writings*, 47). ولكن ليس التوافق هو ما يمنح الأُمميّة أساساً عقلانياً. إنّما، كما

سنرى، هو مطلبٌ للمنطق العقلاني العملي. وهدَفَ "كنت" إلى أنْ تكون نظريته في العلاقات الدولية ذروة نظريته الأخلاقية العامة.

ونبَذَ المخطّطات غير الواقعية لكلّ من غروتيوس وبوفندورف وفاتيل، الذين أطلقَ عليهم "المؤاسين التعساء". فهم مَنْ منحَ صدقية لفكرة "الحق" في العلاقات الدولية حيث يتبدّى فساد الطبيعة البشرية. ويُستعان بأسمائهم لتبرير الحرب، فيما لا تُعتبر قواعدهم الديبلوماسية والفلسفية مُلزِمة قانونياً ولو قليلاً. ويجادل "كنت" بأنّه "ما من مثالٍ عن دولةٍ دُفِعَت إلى النأي عن هدفها بفعل جدالات مدعومة بشهادات رجالٍ بارزين كهؤلاء" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 103). و"قانون الأمم" بالنسبة إلى "كنت" هو أكثر شمولاً ممّا هو عليه بمفهوم فاتيل. فهو يشمل العلاقات بين الأمم فضلاً عن العلاقات بين الأفراد الذين هم أعضاء في أمم مختلفة، بما في ذلك موقع الفرد بالنسبة إلى دولة أجنبية. وجادل "كنت" بأنّه من أجل أن تكون أي معاهدة سلام دائم مُلزِمة قانونياً يتعيّن أن تحظى بالموافقة الرسمية للأمم المُتحضِّرة. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون سارية المفعول في ظل غياب إطارٍ ذي صيغة قانونية.

وعلى غرار هوبس وغروتيوس، أعطى "كنت" اسمه لأحد تقاليد مارتن وايت الثلاثة. فالتقليد "الكنتي" أو الثوري يتميّز، بحسب بول، برفضٍ لوجهة النظر "المكيافيلية" القائلة بأن السياسة الدولية تتعلّق بالنزاعِ بين الدول، ولوجهة النظر "الغروتيوسية" القائلة بأنّ تلك السياسة تتَّسِم بالنزاع والتعاون. ويجادل بول بأنه فقط عند المستوى السطحي الظاهري، يقرّ أصحاب التقليد "الكنتي" بأنّ السياسة الدولية تختص بعلاقات الدول، وهي في الأساس "تختص بالعلاقات بين الكائنات البشرية التي تتألف منها الدول"[24]. ولم ينسُب وايت بحد ذاته هذه النزعة الأممية الثورية إلى "كنت". بل يرى أنّه في الواقع ما من مُفكّرٍ كبير يرفض فكرة مجتمعٍ من الدول

ليضع مكانه مجتمع البشرية، وبالتالي يفضّ أو يحُل العلاقات الدولية[25]. بيدَ أنّ بول يصف آراء "كنت" بأنّها سهلة. ويجادل بأنّه من المغالطة الاعتقاد بأنّ الحرب تُبطَل إذا ما ألغينا الدول ذات السيادة[26]. وعلى نحو مماثل، يعزو نوتسين (Knutsen) إلى "كنت" المسعى الأوّلي لإعادة توجيه محور تركيز العلاقات الدولية بعيداً من "مجتمع الأمم الوهمي" نحو المجتمع الدولي الأصيل الشامل لجميع البشر[27].

ويبدو جلياً عند التمحيص في نظرية "كنت" أنّ أُمميّته لم تكن من النوع الراديكالي المتطرّف (radical)، وأنّه كان مرتاحاً جداً في استيعاب سيادة الدولة ضمن خطته للسلام الدائم، التي تشتمل على ثلاثة أنواع من القانون: الأول هو ذلك السائد بين الأفراد داخل الدولة، أي القانون المدني أو الدستوري؛ والثاني الساري بين الدول أي الحق الدولي؛ والثالث هو القانون الذي يحكم الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم بعضاً ومع دول أخرى، أي الحق الأُممي. ويرتكز الحق الأُممي إلى فكرة التجارة الحرّة، ويصل لدى "كنت" إلى حد حق الضيافة، أي الحق في عدم المعاملة كعدو، أو بعدائية من قِبَل فردٍ أو دولة أخرى. وهو لا يمنح أي حقٍ بالإقامة الدائمة في أراضٍ أجنبية. وبعبارة أخرى، إنّه لا يزيد على كونه "مراسم عبور" تلك التي تحدّث عنها العديد من مُنظِّري "القانون الطبيعي" التقليديين. ويتصل ضمان الحقوق في خطة "كنت" على نحو أكبر بالدول ذات السيادة.

"القانون الطبيعي"، و"الحقوق الطبيعية"، و"الأمر المطلق"

سعى مُنظِّرو "القانون الطبيعي" والحقوق الطبيعية"، من مجتمعانية الأكويني الغيّبية إلى فردانية بوفندورف ومقاربته الذاتية المتأصِّلة، بطرقٍ شتى إلى تناول مُعطيات الطبيعة الجليّة، في مبدأ

معروف من جميع البشر، وطرحها كقوانين عالمية توجيهية يخضع لها جميع البشر[28]. وتوالى غروتيوس، وبوفندورف، وفاتيل على تحرير "القانون الطبيعي" و"الحق الطبيعي" من علم اللاهوت أو الغيّبيات. وقدَّم منتقدو "كنت" موقفاً أكثر ابتعاداً عن هذا التقليد. ويُناقِش "كنت" في مقدمته للنسخة الثانية من كتابه **نقد العقل المحض** (*Critique of Pure Reason*) العلاقة بين العقل والواقع الخارجي. وهو يبتعد من الإبستيمولوجيا التقليدية باعتباره أنّ افتراض وجوب امتثال العقل للواقع قد أثبتَ عُقمه في سعينا إلى معرفة الأشياء الخارجية. ويقترح "كنت" في المقابل "دعونا إذاً نُجري اختباراً حول ما إذا كُنّا غير فالحين أيضاً في الماورائيات، إذا ما افترضنا أنّ الأشياء وجبَ أن تتماثل مع إدراكنا المعرفي"[29]. فالأشياء التي نعرفها تتوسَّط لها الأفكار أو المقولات (categories))، ولا يمكننا أن نعرف الأشياء كما هي عليه بحد ذاتها (في حقيقيتها). ويُطلق ل. و. بيك (L. W. Beck) على هذا المفهوم "الثورة الكوبرنيكانية"[*] (Copernican Revolution) الأولى لدى "كنت"، التي يُشكِّل فيها الفهمُ طبيعةً بدلاً من الامتثال لها. أمّا ثورة "كنت" الثانية فهي الفكرة القائلة بأنّ العقل، لا استيعاب القانون الأخلاقي أو استكشافه، هو ما يستحدث هذا القانون فعلاً[30]. وبعبارة أخرى، تمّ التخلِّي عن اعتبار مُعطيات الطبيعة الجليّة كأساسٍ للقوانين الأخلاقية العالمية. فالطبيعة هي بالنسبة إلى "كنت" عالمُ السببيّة (causality) والضرورة، عالم الظواهر والمظاهر. ونظام الطبيعة محدّدٌ تجريبياً، وفيه لا معنى لفكرة "الوجوب" أو الأخلاقية. وبعبارة أخرى، لا

(*) الثورة الكوبرنيكانية تعني افتراض الأرض في مركز المجرة، نحو نموذج مركزية الشمس في مركز المجموعة وشكلت هذه النظرية مطلع القرن السادس عشر ثورة علمية ونتيجة للثورة الفكرية لـ "كنْت" سميت بذلك (المراجع).

يمكننا أن نستخلص مبادئ أخلاقية من التجربة أو المُعطيات التجريبية[31].

وكان من العقم محاولة إثبات المسائل الأخلاقية بواسطة مناهج أو وسائل تُلائم فهم الطبيعة[32]. فإذا لم تكن الأخلاقية لتُشتَق من الطبيعة البشرية، فما هو مصدرها؟ إنّ نظرية "كنت" تنزعُ إلى مذهب "الواجب الأخلاقي" الأصلي[33]، وهذا يعني أنّها متمحورة حول الفرد وتستند إلى فكرة الواجب أو الحق، التي تُميِّزها عن النظريات التي تُشدِّد على صفات السِمة الشخصية المطلوبة لكي يحيا الإنسان حياةً سليمة، وكذلك عن نظريات "النتائجية" على غرار "النفعية" المستندة إلى نتائج الأفعال.

وتأخذ مَلَكَة الفهم من العالم الظواهري موضوعاً لمُدرَكاتها. في المقابل، تجعل مَلَكَة العقل من الأفكار العامة موضوعاً لمُدرَكاتها. والأخلاقية مختلفة تماماً عن معرفتنا لعالم المظاهر، وهي مستقلة عن القوانين التي تحكمها. وبدلاً من ذلك، تنبثق الأخلاقية من تقبُّل قوانين عامة تكمن في صميمنا وتُسلِّم جدلاً بالحرّية البشرية. وبعبارة أخرى، لا تُكتَشف الأخلاقية أو تُدرَك بالعقل، بل هي نتاجٌ له، وهي ممكنة فحسب لأنّ العقل مستقلٌ عن "قوانين الطبيعة". وهذا ما يدعوه "كنت" الحِسّ المتعالي بالحرّية.

إذاً، يلعب العقل لدى "كنت" وظيفة مختلفة تماماً عن الوظيفة التي يفترضها مُنظِّرو "القانون الطبيعي" التقليديون. فالأخلاقية لا تُستَمَد من الطبيعة أو المبادئ التجريدية؛ أمّا المبادئ التجريبية فتستَمِد من الحواس ولا يمكن أن تكون عامة أو عالمية[34]. إنّها عالم ما يُدرَك بالعقل (intelligible) أو مفاهيم الأشياء في حقيقتها noumenal (تعبير "كانتي")، ولا يتّسِم بالضرورة السببيّة بل بالحرّية. ويجادل "كنت" بأنّ أساس الأخلاقية لا يُكتَسب بمعرفة "علم الإنسان" أو الأنثروبولوجيا "بل هو مجرّد معرفة بديهية *(a priori)*

في مفاهيم العقل المحض (Pure Reason)"[35]. وتمنح الفلسفة الأخلاقية الإنسان بصفته كائناً عقلانياً قوانين أخلاقية بديهية، ومن حيث كونها قواعد للفعل، وليست محاولات لنقل المعرفة، فهي نتاج العقل العملي التطبيقي[36] (Practical Reason). وتتطلّب القوانين الأخلاقية أيضاً أحكاماً صحيحة تستند إلى التجربة من أجل تمييز الحالات التي تُوجِب تطبيقها، ومن أجل فرضها على الإرادة والتأثير في سُبُل التصرُّف.

يفترض "كنت" أنّ العقل يعمل وفقاً للمبادئ التي يتسنَّى للفكر أو الذهن أن يفهمها. ومثل هذه المبادئ العقلانية بيِّنةٌ ليس فقط في التفكير بل أيضاً في الأخلاقية. ويمكن تمييز هذه المبادئ من النشاط من حيث كونها ضرورية ولازمة للتفكير عقلانياً إزاء العالم، والتصرُّف فيه. وجميع الأشياء في الطبيعة محكومة بالقانون، لكن وحده الكائن العقلاني يملك القدرة على التصرُّف بما يتوافق مع مفهومه للقانون، أي التصرُّف وفقاً للمبادئ. والقيام بذلك هو فعل إرادة. فالأفعال أو التصرُّفات لا يمكن أن تُشتَق من القوانين من دون عقل، وبالتالي تكون الإرادة عقلاً عملياً. وتصوُّر مبدأ موضوعي مُلزَم بالضرورة للإرادة هو من أوامر العقل أو ضرورة حتمية[37].

ويُفصح "كنت" في كتابه *Groundwork* أنّ مقصده هو ترسيخ المبدأ الأعلى للأخلاقية، أي الحتمية المطلقة أو "الأمر المطلق" (categorical imperative)، التي عبَّرَ عنها بخمس طرق مختلفة. فقد أكّد أولاً: "ينبغي عليَّ ألاَّ أتصرَّف إلاَّ بطريقةٍ أنشدُ فيها أن تُصبح قاعدة سلوكي قانوناً عاماً أو عالمياً"[38]. وهو يجادل بذلك بأنّه لا يكفي فحسب التصرُّف امتثالاً للقانون الأخلاقي، بل علينا أيضاً أن نتصرَّف لأجل ذلك القانون بحد ذاته. فإذا كان ما أقومُ به هو الصواب في ما ينبغي عليَّ القيام به، عندئذ لا بُدّ أن يكون هو

الصواب في ما ينبغي أن يقوم به الجميع. وبعبارة أخرى، إنّ معيار الفعل أو التصرُّف الأخلاقي هو اختبار ما إذا كان ذلك الذي يعتزم المرء القيام به هو أيضاً ما يتوجَّب أن يقوم به الآخرون. وسيفشل بعض مبادئ السلوك في اجتياز ذلك الاختبار ولن يكون بالتالي أخلاقياً. فالمقولات الأخلاقية هي حتمية لازمة، لا افتراضية، لأنّها توجيهات للتصرُّف أو الفعل، وما يؤمَر به هو صالحٌ في حد ذاته لا لحافزٍ أو فائدة مُستَترة[39]. والأمر أو الحتمية الافتراضية (hypothetical imperative) بالنسبة إلى "كنت" مشروطة بالغاية المنشودة بالإرادة. وتعتمد صحتها على الغاية المنشودة، والفعل هو وسيلة إلى تلك الغاية، وليس غاية في حد ذاته. وبعبارة أخرى، إنّها ليست واجباً لأجل الواجب. والتحليل المنطقي التتابعي للوسائل والغايات لا يمكن، من وجهة نظر "كنت"، أن يوفّر أساساً لأخلاقية تكون مُلزِمة كلياً. ولا يستمد "الأمر المطلق" صحته من غاية منشودة بالإرادة، بل هو في المقابل واعزٌ للتصرُّف بما يتوافق مع المبادئ السارية عالمياً على جميع الكائنات البشرية، ولا يعتمد على احتمال توطيد الإرادة على غاية منشودة[40]. ويُلخِّص كيدورييه (Kedourie) موقف "كنت" بشكل وافٍ حينما يقول: "الأخلاقية مستقلة عن العواقب وغنية عن الثواب[41].

الأخلاقية هي بالنسبة إلى "كنت" نتيجة طبيعية للحرّية والاستقلالية. والمبدأ القائل إنّ الأفعال البشرية هي حرّة بالضرورة لا يمكن إثباته فلسفياً أو تجريبياً. ومن الناحية العمليّة، تفترض فكرة الوسيط العقلاني وجود حرّية الفعل والفكر. وهذا الافتراض المُسبَق بوجود الحرّية ينطوي بالضرورة على الاستقلالية، وبالتالي "الأمر المطلق". والأفراد المستقلون والأحرار أخلاقياً يتصرّفون وفقاً للقانون الأخلاقي احتراماً لاستقلالية الأفراد الآخرين، ليُعاملوهم كغاياتٍ في

حد أنفسهم لا كوسائل. وهذا ما يدعوه كانت "مملكة الغايات"، حيث يتصرّف كلّ إنسان بالطريقة ذاتها كشأن الآخرين، أي وفقاً للقانون أو المبادئ الموضوعية غير الشخصية السارية على نطاق عالمي عام محقِّقاً أهدافه وفي الوقت ذاته مساعداً على تحقيق أهداف الآخرين. والمساواة في الحرّية السائدة في "مملكة الغايات" تعني أنّ لا أحد يملك الحق في فَرْض إرادته على الآخرين لأجل مكسبه الشخصي. والأفراد المستقلون في "مملكة الغايات" لا يخضعون للقانون فحسب بل يُشاركون في وضعه. والقصد من ذلك هو أنّ الشخص العقلاني لا يتصرّف وفق قانون أخلاقي مفروض من الخارج[42].

وباختصار، ثمة ثلاثة مبادئ أساسية للأخلاقية يعتبرها "كنت" ضرورية وعالمية. الأول هو مبدأ العالمية بحد ذاتها؛ والثاني هو ذلك المتمثِّل في معاملة الجميع كغاية لا كوسيلة؛ والثالث هو مبدأ الاستقلالية في بيئة "مملكة غايات" عقلانية وعالمية. وللأخلاقية على الصعيدين المحلي والدولي أساسٌ واحد، وهو ما يتطلّبه العقل من معرفة بديهية.

ومحاولة "كنت" أن يعزو "الحقوق الطبيعية" إلى الفرد قبل نشوء المجتمع السياسي ما هي إلاَّ توسُّعٌ في هذا المبدأ. و"الحقوق الطبيعية" ترتبط وثيقاً بالسِمة العقلانية للإنسان، ليس بالمعنى التقليدي التي تُفهَم من خلاله، بل على نحو جوهري من حيث كونها نتاجاً للعقل[43]. والتضمينات عميقة للمبادئ السابقة لـ "القانون الطبيعي" لدى "كنت". فعلى سبيل المثال، يذهب كلّ من غروتيوس، وفاتيل، وبوفندورف إلى حد إظهار أنّ الأخلاقية والمصلحة الذاتية توفران حافزاً للتحلِّي بالأخلاق. وبعبارة أخرى تستعين بمفردات "كنت"، إنّ الأخلاقية هي وسيلة تُفضي إلى غاية،

وبالتالي هي حتميّة افتراضية إذ إنّها طارئة وليست عامة أو عالمية. وللقانون الأخلاقي الأساسي الذي يخضع له الأفراد مصدر خارجي في الطبيعة كمُعطيات جليّة للاستنباط العقلي. وبالنسبة إلى "كنت" فإنّ مقدرة البشر على التصرُّف بمقتضى العقل يعني أنّهم قادرون على نكران حتمية الميول أو النزعات وهم أحرار لاختيار الأخلاقية لأجل ذاتها. وليس للقانون الأخلاقي مصدر خارج عن الفرد في الطبيعة أو أي مرجع خارجي، بل كلّ فرد هو شريك في وضعه ضمن مجتمع من الغايات.

ووُلِد "كنت" لأبوين متديِّنَين ينتميان إلى طائفة أصولية تُدعى "التقويّون" (Pietists)، التي تُشجِّع في تعاليميها على المشاركة الكاملة للرَّعية في جميع نواحي الحياة الكَنَسية، بما في ذلك قراءة وتفسير "**الكتاب المقدّس**"، الذي يمكن من خلاله استشراف الوحي الديني. وتأثَّر "كنت" عميقاً بتربيته الدينية، وعلى الرغم من نأيه عن الأصولية لاحقاً فإنّ كتاباته مفعمة بالحماس التبشيري. ويسود على كامل فلسفته التسليم بالعناية الرَّبَّانية. ولا بّدّ من التوضيح أنّ "كنت" أعطى معنَيَين مختلفَين لكلمة "طبيعة"، تعرَّفنا للتو إلى المعنى الأول. إنّها تعني أولاً العالم الخارجي الخاضع للعِلل الميكانيكية وهو غرض التفسير العلمي، أمّا المعنى الثاني لـ "الطبيعة" التي يعزو إليها الأغراض فهو الفكرة الكلاسيكية لشيء يتطوّر ويصل إلى هدفه "الغائي"[44] (*Telos*). وبالطبع إنّ فهم "كنت" لأحداث الماضي هو "غائيّ" إذ إنّ تفسيره للتاريخ البشري يجعلنا نفترض، بل يُوحي بأنّ العقل يُملي علينا الافتراض، بأنّ الجنس البشري يسافر في رحلة ذات هدف وغرض غائي.

ويخلُص "كنت" إلى أنّ "الأمر المطلق" يقود بالضرورة إلى إثبات وجود الخالق. فهو يفرض علينا السعي وراء الخير الأسمى،

الذي لا يمكن تصوُّره من دون اعتبار مصدره كائناً أسمى. فبالنسبة إلى "كنت"، تعارضاً مع مُفكِّرين آخرين ألحقتهم بتقليد "النظام الأخلاقي العالمي"، إنَّ الله هو خالق البشر الذين إنّما خُلقوا لمعرفته. وثمة ترابط وثيق بين "مملكة الغايات" ومفهوم الخالق. ويجد العقل العملي الوحدة التي ينشدها في الخير الأسمى للمجتمع المثالي أو الكامل، أي "مملكة الغايات"، التي لا وجودَ تجريبياً لها لكنّها حقيقية كشأن غرض إرادة الشخص الاعتباري(45). ولا بُدّ من أنْ نُسلِّم بديهياً بوجود الله مثالاً للكمال، الذي ينبغي أنْ تكون أفعالنا الأخلاقية ممتثلة له. وكما يرى والتز، فإنّنا بالنسبة إلى كانت "إذا ما أردنا أنْ نُنجِز القانون الأخلاقي، فلا بُدّ أن نؤمن بوجود كائنٍ أسمى خالد لا يفنى"(46).

تقوم فلسفة "كنت" الأخلاقية بالوظيفة ذاتها كشأن نظريات "القانون الطبيعي" التقليدية، من حيث اعتقادها، بغض النظر عن احتمالات تطبيق قاعدة أخلاقية على ظروف مختلفة، بأنّ الإنسان الأخلاقي هو ذلك الذي يفترض في تصرُّفه وسلوكه وجود نظامٍ أخلاقي مطلق من غير قيد يخضع له الجميع تماثلاً مع سِمتهم العقلانية(47). ويختلف "كنت" عن المُفكِّرين السابقين في عدم قبوله الصيغة التقليدية للتمييز بين الواجبات الكاملة والأخرى غير الكاملة. وكما رأينا، اعتبر بعض الكُتّاب، أمثال بوفندورف وفاتيل، أنّ الواجبات تكون كاملة إذا أمكنَ فَرْضَها بالقانون الخارجي، وغير كاملة إذا تعذَّر ذلك. إذاً، إنّ الواجبات الكاملة هي تلك التي يُدين بها المرء للآخرين ويمكن فرضها، وهي بالنسبة إلى "كنت" لا استثناء فيها على أساس الميل أو النزعة، وتتضمّن واجبات المرء تجاه نفسه وتجاه الآخرين على حدٍ سواء(48). ويرى باتون (Paton) أنّ الاستثناءات التي تُجيزها الواجبات غير الكاملة ربّما تشير إلى

المحدوديات التي قد تُلقيها قاعدة أو حقيقة عامة على أخرى. ويشتدّ التمييز وضوحاً مع وجهة نظر "كنت" القائلة بأنّ الواجب الكامل هو ذاك الذي يُوصي بفعلٍ محدّد، مثلاً كوجوب دفع دولار إلى فلان كتبرئةٍ للذمّة. أمّا الواجبات غير الكاملة فتُوصي بأنْ نتصرَّف وفقاً لقاعدة عامة، على سبيل المثال قاعدة للتصرُّف وفقاً لواجب البِر والإحسان. ولنا أن نُقدِّر مَنْ يتلقَّى هذا الإحسان وكم هو مقداره[49]. ويختلف "كنت" أيضاً عن المُفكِّرين السابقين بالطريقة التي توصَّل فيها إلى استنتاجاته، لكنّه أثبتَ كشأنهم وجودَ الخالق، وشجَبَ الآثِمين، ومجَّد فضائل الحرّية والأخلاقية.

مبادئ "كنت" الأخلاقية هي معايير ينبغي على جميع الكائنات العقلانية أن تُطبِّقها لتبرير سلوكها، لكنّها لا تمنح مضموناً للأخلاقية من دون تطبيقها على الحالة البشرية. وعلى الرغم من أنّ الطبيعة والأخلاقية هما نظامان منفصلان بالنسبة إلى "كنت"، فإنّه مع ذلك حاول تحديد نقاط تداخلهما. مثلاً، يفترض أحد الأشخاص مُسبقاً أنّ حرّيته هي جزء من العالم المُدرَك بالعقل أو بفهم الأشياء حدسياً في حقيقيتها، وهي في الوقت ذاته إنّما تُحدِّدها "القوانين الطبيعية" للعالم الظواهري الذي يخضع له بصفته كائناً واعياً. لذا فإنّ هذا الشخص قد لا يتحمّل مسؤولية أهوائه ورغباته، لكنّه يتحمَّل مسؤولية إطلاق العِنان لها بما يتناقض مع الأخلاقية[50]. إنّ مقدرة البشر على التحكُّم بميولهم، التي لا تخضع كلّياً لنظام طبيعي طاغٍ، يعني أنّهم قادرون على الصرُّف وفقاً لمبادئهم العقلانية[51].

وبما أنّ البشر ينتمون إلى العالم الظواهري للميول والنزعات وعالم العقل الحدسي على حدٍ سواء، فعلى القانون الأخلاقي أن يأخذ في الاعتبار تلك الظروف المحدَّدة. فليس للبشر إرادة مقدّسة منغمسة كلّياً في العقل ومتحرِّرة من قيود الطبيعة. فللإنسان حاجات

ولوازم يتعيّن تلبيتها. ولا يكون الإنسان طبيعانياً بالكامل، منغمساً كلّياً في تلبية ميوله ورغباته، متحرّراً من القيود العقلانية. ومن وجهة نظر "كنت" تُجسِّد الحالة البشرية الغاية الأساسية للكمالية أو الاكتمالية (perfectibility) أو الارتقاء فوق عالم الطبيعة.

أمّا العنصر السياسي لدى "كنت" فيعكس تفاؤلية غائبة إلى حدٍ كبير عند الكُتّاب الذين أُدرِجوا ضمن تقليد "الواقعية التجريبية". وعلى الرغم من أنّه قد يُوافق في نواحٍ عديدة على وجهة النظر التي يتبنّاها ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس إزاء الطبيعة البشرية، فإنّه لا يُشارك هؤلاء تشاؤميتهم إزاء إمكانية تلك الطبيعة. وفي إطار ردّه على أولئك الذين يضعون الطبيعة البشرية كحَجرة عثرة أمام التقدُّم الأخلاقي المستمر نحو السلام الدائم، يُجادل "كنت" في كتاباته المتنوّعة بأنّ الطبيعة بحد ذاتها هي الأداة التي يُحرَز من خلالها مثل هذا التقدُّم[52]. وهنا تُستخدَم "الطبيعة" بمعناها الثاني، من بين المَعنيين اللذين سبق وعرضنا لهما آنفاً.

كان ممّا يتجاوز الإيمان، بحسب "كنت"، أن يكون عالم الطبيعة منتظماً على هذا القدر من الكمال وأن لا يكون هناك في الوقت ذاته أي معنى وغرض وراء تلك الأشياء التي تحدث في نطاق الوجود الاجتماعي[53]. وإذا عجز الفيلسوف عن رصد أي غرضٍ جماعي عقلاني في أفعال الكائنات البشرية، عندها فإنّ هذا الغرض قد يُعزى إلى "الطبيعة" (*Idea for a Universal History*, *Political Writings*, 42). وثمة شيء ما، حتى في النزاعات التي تحدث بسبب نواقص الطبيعة البشرية، يبدو أنّه يجذبُنا نحو الرُّقي الأخلاقي. إنّه بالنسبة إلى "كنت" تدبير أو غرض الطبيعة. هو القدر، الذي يُفهَم كعمليةٍ آلية محتومة يتحقَّق غرضها أيّاً تكن نوايانا، وقوانينها مجهولة بالنسبة إلينا. إنّه العناية، التي تُفهَم كعِلّةٍ عُلوية هادفة تُوجِّه الجنس

البشري نحو هدفٍ نهائي وتُقدِّر مُسبقاً تطوُّر العالم (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 108). وعمل هذه العِلّة الغائية لا يُلاحظ تجريبياً ولا يُستخلَص من الظروف. ويُجادل "كنت" بأنّه وجبَ علينا استيعاب الفكرة عقلياً بغية فهم مثل هذه الواسطة تشبيهاً بالذكاء البشري، فلا سبيل إلى إدراك كُنه حقيقتها مباشرة.

ويؤكّد "كنت" أنّ "الطبيعة" تنطوي على خطة عقلانية تُرشِدنا وتدفعنا نحو درجات أكبر من القيمة الأخلاقية. وهذا لا يعني أنّ "كنت" يفهم الطبيعة كوسطٍ ذكي ذي تدبير، بل هو يجادل بأنّه من أجل فهم التاريخ ينبغي علينا الافتراض بأنّ "الطبيعة" تنطوي على خطة. وإذا ما سلّمنا بأنّ اهتمامه كان منصبّاً على تطوير الحرّية، فهو يؤمن بأنّ خطة الطبيعة هي تعليم الجنس البشري بغية إحراز تلك الحرّية. ويخلُص إلى أنّ مثل هذه الفكرة قد تبدو غير محتملة نظرياً، لكنّها تطبيقياً ذات "جدوى عقائدية" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 109).

ومن رحم النزاع في "حالة الفِطرة الطبيعية" يُولد الاتحاد المدني، الذي لا يزال يُعتبر بدائياً نسبياً مقارنة بالأشكال الأرقى من الترابط البشري التي ستتطوَّر في مراحل لاحقة. وعلى مدى فترة طويلة من الزمن واستعانة في الأغلب بتجارب الحرب، ينشأ اتحاد بين الدول لإرساء سلامٍ دائم. إنّه الهدف السياسي الأرقى الذي يمكن رجال السياسة أن يرنوا إليه. وبالنسبة إلى "كنت"، ينبغي للأخلاقية أن تعمل دائماً كدليلٍ للعمل السياسي. فالمنفعة السياسية لا تُشكِّل مبرِّراً للانحراف عمّا هو صحيحٌ من الناحية الأخلاقية. وفي كتاباته حول السياسة الدولية، أودعَ "كنت" خُلاصة مُجْمَل فلسفته.

قبيل تأسيس المجتمع المدني، هيمنَ على الطبيعة الثنائية للبشر المنحى الحِسّي، أو الظواهري. وتمرُّ "حالة الفِطرة الطبيعية" هذه

بنزاع وعنفٍ متواصلين، ومن شأن تجربتها، على مدى فترة طويلة من الزمن، أنْ تُطوِّر مَلَكَات التفكير المنطقي. والنزاعات والأفعال التي ينخرط فيها المُتوحِّشون في تلك الحالة تبدو من دون معنى أو هدف، بل تُظهِر أنّها تكبح تطوُّر القدرات الطبيعية للجنس البشري (*Idea for a Universal History*, *Political Writings*, 48-49). وتاريخ البشر في هذا الخصوص مؤسفٌ. فأهدافهم الفردية تتنازع ويهتّمون بالجزء لا بالكُلّ. ويُفضِّل المُتوحِّشون "الكفاح المتواصل" و"الحرّية غير المحكومة بقانون" على الخضوع لـ "القيود القانونية" و"حرية العقل" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 102-103).

إنّ البشر هم كائنات اجتماعية "غير اجتماعية" في آن. فهم مُنجذبون للعلاقات الاجتماعية ومعارِضون لها في الوقت ذاته. ففي الحالة الاجتماعية نكتسب المهارات ونُطوِّرها، ومع ذلك نسعى في المقابل وراء الخصوصية، ونرغب في النأي بعيداً من المجتمع. ونتمنّى توجيه كلّ شيء وفقاً لأفكارنا ونتوقع من الآخرين مقاومة ذلك لافتراضنا أنّ هناك رغبة مماثلة كامنة لديهم. والمفارقة هي أنّ هذه المقاومة الطبيعية لإرادة الآخرين تدفعنا إلى التغلُّب على ميلنا للخمول والكسل[54]. فنحن نبتغي ألاَّ يُهيمن علينا أحدٌ، لكنّنا نرغب في الهيمنة على الآخرين. ونودُّ أن نعزل أنفسَنا عن المجتمع، لكنّنا في الوقت ذاته نسعى وراء المجد والاحترام. والاجتماعية المنافية للمجتمع لدى البشر إنّما تُسهِّل تطوُّرهم. فنحن ننشدُ أن نكون في متسع من العيش الهانئ، إلا أنّ "الطبيعة" تشاء أن نحيا في الخلاف والشِقّاق.

وفي هذه الحالة، حيث من شأن المصلحة الذاتية والنزاع أنْ يجعلا الحياة مريرة وغير مستقرّة، نُجبَرُ بفعل الضرورة على السعي وراء قوة مقيِّدة تُخلِّص البشر من مأزقهم. وكما يقول "كنت": "من

شأن العنف العام والبؤس الناتج عنه أن يدفعا الناس في النهاية إلى أنْ تُقرِّر الخضوع إلى قوة قاهرة يُمليها العقل بحد ذاته (مثلاً القوة القاهرة للقانون العام)، وتأسيس دستور مدني" *On the Common*) *Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice," Political Writings*, 90). وتُرشدنا "الطبيعة" أو "العناية" نحو إحراز الأهداف الأخلاقية الأرقى. وهذا لا يعني أنّ "كنت" يعتقد بأنّ "الطبيعة" تفرض علينا واجب تحقيق هذه الأهداف، لأنّ وحده العقل العملي الحرّ من غير قيود قادرٌ على القيام بذلك. فهو يعني أنّ علينا الافتراض بأنّ "الطبيعة" تملكُ هذا الغرض سواء كُنّا أو لم نكن مشاركين فيه. فنحن نتقدَّم بشكلٍ غائيّ نحو غايةٍ، بغض النظر ما إذا كُنّا عازمين بإرادتنا على القيام بالعديد من الخطوات في سبيل تحقيق ذلك. حتى ولو لم يدفعنا النزاع الداخلي إلى تقبُّل ضوابط القوانين المدنيّة، فإنّ للحرب التأثيرَ ذاته. فيجد الناس أنّ المجموعات الأخرى من البشر يُشكِّلون تهديداً لهم. ومن أجل التصدّي لهذا التهديد يضطر هؤلاء إلى تنظيم أنفسهم داخلياً في دولة.

والحل لمشكلة الخلاف الداخلي والتهديد الخارجي قد لا يكون، بحسب "كنت"، مستعصياً في "أُمّة من الشياطين" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 112)، لأنّه لا يتطلّب تطوُّراً أخلاقياً للبشر. وكُلّ ما هو مطلوب امتلاك الذكاء واستخدامه لتنظيم العلاقات العدائية القائمة. وعلى القوم أن يحثُّوا بعضهم بعضاً من أجل الخضوع للقوانين التي تنطبق على الجميع. وحده المجتمع المدني المُسلِّم بحُكم القانون يتماثل مع متطلّبات العالمية الأخلاقية واستقلالية الفرد. وينبغي أن تنعكس حرّية الفرد في مؤسّسات المجتمع. إنّ الحكومة الجمهورية هي شرطٌ مُسبق لمثل هذا التمثيل. ووجبَ ألاَّ نخلط بين النزعة الجمهورية والديمقراطية. فالمَلَكِيّة،

والأرستقراطيّة، والديمقراطية هي أشكالٌ من الحُكم يتّسِم كلٌّ منها بتركيزٍ مختلف على السُّلطة السيادية. فالجمهوريانية والاستبدادية هما نوعانِ من الحُكم. وتنطوي الجمهوريانية على مبدأ فصل السُّلطتين التنفيذية والتشريعية، وإذا كان للحُكم أن يتماثل مع مفهوم الحق فلا بُدّ أن يشتمل على مؤسّسات تمثيلية. فالحاكم المَلَكِي قد يخسر في النهاية تأثيره في التشريع ويصبح سُلطة تنفيذية فحسب، فيما تقوم المؤسّسات التمثيلية بالتشريع.

ويجادل "كنت" بأنّ الدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً يمكن اعتبارها أشبه بأفرادٍ يعيشون في حالة من الفِطرة الطبيعية، وتنشأ من علاقاتهم نزاعاتٍ ومظالم متبادلة: "يتبدّى فساد الطبيعة البشرية من دون قناع في العلاقات غير المُقيَّدة الحاصلة بين مختلف الأمم" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 103). فحالة الفِطرة الطبيعية بالنسبة إلى "كنت" هي تعريفاً حالة جورٍ نظراً إلى غياب القيود القانونية والتهديد المتواصل باللجوء إلى العنف بغية حل النزاعات. وكلّ دولة تحكم على استحقاقات قضيتها، لكنّ التحدُّث عن عدو جائر في "حالة الفِطرة الطبيعية" هو نوعٌ من فضول الكلام لأنّ هذه الحالة بحد ذاتها جائرة (*The Metaphysics of Morals*, §60, *Political Writings*, 170). ونحن كأُمم متحضِّرة ننظر بازدراء إلى المتوحِّشين الذين ينخرطون في نزاعٍ متواصل ويُقيِّمون "حرّيتهم غير المُقيَّدة بقانون" أكثر من فوائد القيود القانونية. وإذا ما أخذنا نفور الدول المُتحضِّرة من البربرية، فيمكننا التوقُّع أن تسعى الدول إلى التحرُّر من الحالة الأشبه بالبربرية التي علقت فيها. لكن في المقابل تفخر كلّ دولة بكونها حرّة من أي قيدٍ خارجي، ولاعتبار حاكمها، أو رئيسها، متّسِماً بالمجد بقدر ما يكون عدد الرجال الذين يستعدّ للتضحية بهم لأجل قضية لا دخلَ لهم في نشوئها، والتي لا يُعرِّض فيها الملك أو

الحاكم حياته للخطر (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 102-103). ويخلُص "كنت" إلى أنّ جميع الحقوق الدولية وحيازة ممتلكات خارجية من قِبَل الدولة، سواء كانت "مُكتسبة أو مما وُضِعَ عليه اليد في الحرب، هي شرطيّة أو موقّتة (*provisional*) حتى يتم التخلِّي عن حالة الفِطرة الطبيعية" (*The Metaphysics of Morals*, §61, *Political Writings*, 171).

وهذا التنافر الاجتماعي بحد ذاته هو الذي يقود إلى تأسيس الكيانات العامة، التي تستخدمها "الطبيعة" لإرساء السلام والانسجام في العلاقات بين الدول. فلطالما كان للحرب، من خلال قوتها التدميرية، وسيكون فوائد إيجابية من حيث كون الدول قد تُجبَر بفعل التجربة المريرة لدمارها الداخلي والاستنزاف إلى القيام بما كان ليُرشِدها إليه العقل من دون مقاساة مثل هذه التجارب المريرة (*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, *Political Writings*, 47). وإضافة إلى إجبار الدول على الدخول في علاقات أكثر مسالِمَة في ما بينها، دفعت "الطبيعة" البشرَ بواسطة الحرب إلى التشتُّت في أرجاء المعمورة، وأمَّنَتْ في الوقت ذاته أسباب العيش والبقاء في أصقاع الأرض النائية. ويعتقد "كنت" أنّ الحرب "تبدو مُنغرِسَة في الطبيعة البشرية، بل تُعتبر حتى كشيء نبيل يستلهمه الإنسان بحُبِّه للشرف والمجد، من دون دوافع أنانية" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 111). وفي الحالة التنافسية الراهنة للدول التي يهيمن فيها الطموح، والشجع، والسعي لامتلاك القوة، على دوافع أولئك الذين يتولّون السُّلطة، تبدو الحرب حتميّة لا مفرَّ منها. وعلى الرغم من طيش الأفراد وأهوائهم الجامحة، تعمل "الطبيعة" من خلال الحرب على إرساء التقدُّم الأخلاقي في الجنس البشري. ويقترح "كنت" في كتابه **نقد الحُكم** (*Critique of Judgement*) أنّ

الحرب توفر حافزاً للتطوير الكامل لتلك المواهب المُفضِيَة إلى الثقافة والحضارة[55]. وهو في الواقع يصف الحرب كضرورة لبناء الشخصية أو السِمة الأخلاقية: إنّها شيء سامٍ، في غيابه تتفكَّك الأُمَّة إلى مصلحة ذاتية للنزعة التجارية وتغدو جبانة ورعديدة[56].

لا حَقَّ في الذهاب إلى الحرب

لا يعني ذلك أنّ "كنت" آمن بأنّ للأمم حقاً في دخول الحرب. فهو يجادل بأنّ الحق الدولي لا يعني شيئاً إذا ما فُهِمَ بكونه حقاً للذهاب إلى الحرب. فهذا قد يُعطي الدول حق الحُكم على ما هو مشروع، ليس امتثالاً لصحة وصوابية القوانين العامة، بل "بواسطة مبادئ عامة، متحاملة، أُحادية الجانب معزَّزة بالقوة المادية" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 105)، انظر: (*The Metaphysics of Morals*, *Political Writings*, 174). فمسائل الحق لا يمكن حَلّها بقوة السلاح. والنصر قد يُنهي حرباً معيّنة، لكنّه لا يضع حدّاً لـ "حالةٍ أشبه بالحرب"، تلك التي يُسوَّغ بموجبها جميع أنواع الذرائع لشَنّ حروبٍ جديدة (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 104).

إذاً، رأى "كنت" على غرار فاتيل أنّه من الرياء التحدُّث عن حروب عادلة وأخرى جائرة، أو عن المعاقبة على العدوان والجور بواسطة الحرب. فلا يمكن الحرب أنْ تُقرِّر مسائل الأخلاقية، فيما لا يمكن النصر أنْ يجعل ما هو خاطئ في ذاته صائباً. لكن بخلاف فاتيل الذي يؤمن بأنّ للدول حقاً في السعي إلى حماية مصالحها بواسطة الحرب، رفضَ "كنت" حق الحرب. إذاً، فيما أقرَّ غروتيوس وفاتيل بضرورة الحرب وحاولا إخضاع إعلانها ومُجرياتها لحُكم القانون، فإنّ "كنت" أنكرَ مشروعيتها وسعى إلى وضع مسارٍ لإلغائها. لكن ذلك لا يعني أنّه كان مُسالِماً. فهو يُقِرّ بالحاجة إلى

الدفاع الذاتي والدفاع الوطني، فضلاً عن الحاجة إلى صدّ التهديد الأوّلي لأيّ اتحادٍ سِلمي من قوى عدوانية خارجية، تلك التي قد تستغرق عدائيتها قروناً من الزمن لكي تضمحل. فهو يؤكّد، على سبيل المثال، في كتابه *The Metaphysics of Morals* أنّ الحق الدولي يسمح باستخدام العنف فقط لحماية الممتلكات الراهنة، لا للاستحواذ على المزيد (§57, *Political Writings*, 168).

وعلى عكس الأفراد الذين يُشكِّلون في "حالة الفِطرة طبيعية" كياناً مشتركاً فإنّ الدول لا يمكن أن تنضم سوية بشكلٍ ناجح في دولة عالمية واحدة. ويدّعي "كنت" أنّ الأمم، بسبب وجهات نظرها حول الحقوق الدولية لكلّ دولة بمفردها، لن تنضم سوية إلى دولة واحدة من الأمم. ففكرة الجمهورية العالمية، على الرغم من صوابيتها نظرياً، قد تلقَى رفضاً في الواقع (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 105). فمن شأن اتساع رقعة تلك المناطق والصعوبة الشديدة التي تعترض حُكمها وحماية حقوق المواطنين أنْ تجعلا مثل هذه الجمهورية غير قابلة للتطبيق، وتؤدّيان إلى صراعٍ داخلي (*The Metaphysics of Morals*, §61, *Political Writings*, 171). وعلاوة على ذلك يجادل "كنت" بأنّ أي دولة عالمية لا تكون معقولة أو ذات جدوى عمليّة بسبب تنوُّع وتباين اللغات والأديان بين الأمم[57]. فقط عبر ما يُطلِق عليه "الاتحاد الفيدرالي"، و"شراكة أو رابطة اتحادية"، و"مَجْمَع دائم للدول" يمكن البدء بحفظ السلام بين الدول بشكلٍ فعلي[58]. ويرى "كنت" أنّ الاتحاد الفيدرالي هو أفضل من الحالة التي تتعاظم فيها الدولة لتستحوذ على ما عداها استيعاباً في "مَلَكِيّة عالمية". وفي مثل هذا الحُكم الاستبدادي العقيم يتّسِع نطاق الحكومة ليشمل منطقة شاسعة فتصبح القوانين عامة جداً وتفقد درجة تحديدها، بما يُضعِف كلّ ما هو صالح ويتسبّب

بـالـفـوضـى (*Perpetual Peace*, in *Political Writings*, 113). وشـرور الحُكم الاستبدادي العالمي التي يمكن الحرب أن تتسبّب بها تدفع إلى أنْ تنشد الخلاص ليس في دولة عالمية خاضعة لحاكم واحد، بل في "اتحاد فيدرالي مشروع خاضع لحَقّ دولي مقبول من العموم" .(*On the Common Saying, Political Writings*, 90)

فيما يأتي تأسيس الكيانات السياسية بفعل الضرورة والفِطنة العمليّة، وبالتالي يمكن أنْ تحققه "أُمّة من الشياطين" مدفوعة تحت تأثير الظروف إلى الاتحاد، فإنّ ذلك لا ينطبق في النطاق الدولي. وهنا في تحليل نهائي، على الرغم من أنّ الحروب والخصومات قد تُخمِد النزاعات الداخلية، فإنّ السلام والعدل لا يمكن أن يتحقَّقا إلاّ عبر خيارٍ واعٍ يتَّخذه الحُكّام لإرساء مثل هذا الصالح الأخلاقي. فالغاية الأخلاقية لإرساء سلامٍ دائم بين الأمم بخيارٍ واعٍ لا تُستَمدّ من عالم التبدِّيات الظواهرية، إنّما هي مسألة بديهية. إنّ السلام هو واجبٌ أخلاقي لأنّه فقط في مثل هذه الحالة يمكن البشر أن يفوا بواجبهم الأخلاقي المُتمثِّل في معاملة بعضهم بعضاً ليس كوسائل بل كغايات في حد ذاتها. ويُجادل "كنت" بأنّ "العقل الأخلاقي ـ العملي داخلنا ينطق بالنهي الحازم التالي: لا يكن ثمة حرب، سواء بين أفرادٍ من البشر في حالة الفِطرة الطبيعية، أو بين دولٍ منفصلة" (*The Metaphysics of Morals*, conclusion, *Political Writings*, 174). إنّما في الاتحاد الكوزموبوليتاني للأمم تُحقِّق "الطبيعة" غرضها الأسمى.

كلّ دولة ترغب في إخضاع العالم بأكمله لسُلطتها، إلا أنّ "الطبيعة" قد وضعت مخطَّطاً للأشياء لتعمل ضد هذه الرغبة. فقد أرادت "الطبيعة" أنْ تبقى الأمم متباعدة عبر ضمان، على سبيل المثال، وجود فوارق في اللغة والدِّين. وعلى مر الوقت، وفيما

أصبحت الأمم أكثر تحضُّراً، برزت درجة أكبر من التوافق في ما بينها حول المبادئ، وفهم أفضل للحاجة إلى سلامٍ بغض النظر عن الفوارق، تُسهِّله الفوائد البيِّنة للتجارة التي تعتمد على السلام للازدهار. والتطوُّر التدريجي للرُّوح المُسالِمة لا يتحقَّق عبر تقليص قوة كلّ دولة، بل بتوازن القوى الذي يتأتَّى كنتيجةٍ للتنافس في ما بينها.

وثمة عوامل محدَّدة تُسهِّل تطوُّر العلاقات السِلميّة. يرى "كنت" أولاً أنّ الكلفة الاقتصادية والاجتماعية للحرب، وتداعياتها على الدَّيْن الوطني، من شأنها في نهاية المطاف أن تجعل الحرب محظورة (*Idea for a Universal History*, *Political Writings*, 50-51, and *On the Common Saying, Political Writings*, p. 90). فالكلفة الهائلة لإمداد جيوش متأهِّبة هو استنزافٌ كبير لموارد الأُمّة، ويعمل على تأجيج التنافس المدمِّر إذ إنّ كلّ أُمّة تحاول بناء قوات قتالية أكبر حجماً وأفضل تجهيزاً. وتعكس تعليقات "كنت" هنا تجربة موطنه بروسيا. ففي العام 1723، على سبيل المثال، كان هناك ما يقلّ عن 80,000 جندي في الجيش البروسي. وفي خلال فترة حُكم الملك فريدريك العظيم الطويلة بين عامي 1740 و 1786، ازداد عديد الجيش إلى نحو 200,000 جندي وتطلَّب ثلثي إيرادات الدولة(59). وامتلاك مثل هذا الجيش يُخالِف أيضاً أحد مبادئ "كنت" الأساسية لأنّ الدولة بذلك تستخدم الأفراد ليس كغايات في حد ذاتهم بل كوسائل. إلا أنّ الانخراط التطوُّعي لحماية الأُمّة من عدوان خارجي لا يُشكِّل مخالفة مماثلة (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 94-95). ثانياً، سادَ حِسٌّ متنامٍ بالأخلاقية بين المواطنين، تَعزَّز بالتعليم واستدام بالمنافسة بين الأممَ لممارسة القوة والنفوذ على بعضها بعضاً بشكلٍ سعت فيه كلّ منها إلى مضاهاة ما لدى الأخرى، كان من

شأنه أن نشرَ التنوير الفكري بين جميع الأمم، الذي بدوره عزّز دور السلام. وتأثير حُكم القانون في العلاقات الخارجية، غير المدعوم بالقوة بل المستند إلى التوافق الطوعي، موقوف على إحراز الدولة درجة معيّنة من الكمال الأخلاقي الداخلي. ثالثاً، إنّ انتشار العلاقات الاقتصادية والحاجة إلى قوانين تحكمها قد قادا، بحسب "كنت"، إلى تبنّي أحكام مشتركة على مستوى العالم لتنظيم الأعمال والتجارة. فمن شأن العلاقات الاقتصادية السليمة أن تُنتِج علاقات سياسية أكثر نضجاً ومسؤولية.

ويؤكّد "كنت" أنّ علينا السعي الحثيث بشكلٍ متواصل لإيجاد الظروف المُفضِية إلى السلام الدائم مفترضين مُسبقاً بأنّه واقع يمكن تحقيقه. إنّما عبر القيام بذلك يمكننا وضع نهاية للحرب. ومن شأن محدوديات المعرفة البشرية أن تجعلنا عاجزين عن إثبات أنّ السلام لا يمكن إحرازه، وبالتالي ربّما يكون من الغطرسة أن نتبنَّى مثل هذه النظرة. حتى ولو بقي إحراز هذا الهدف دائماً أمنية مثالية، وهي ليست النظرة التي يتبنّاها "كنت" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 130)، فما من سببٍ يدفعنا إلى التخلّي عن القاعدة العامة الهادفة إلى إحلال ذلك السلام بكلّ تصميم ومثابرة. فلدينا كما يؤكّد "كنت" واجبٌ لتحقيق هدف السلام الدّائم لأنّ علينا أن نتصوَّر القانون الأخلاقي في داخلنا بكونه غير مضلِّلٍ وأنّه الدليل الصحيح لأفعالنا. وأنْ نعتقد بأنّ القانون الأخلاقي يخدعنا إنّما هو تقبُّل لوجهة النظر المُنْفِرَة القائلة بوجوب الإستغناء عن العقل. وأن نقوم بذلك هو أنْ نرى أنفسنا ومبادئنا على المستوى ذاته مع الحيوانات خاضعين لـ "قوانين الطبيعة" السبّبية الظواهرية (*The Metaphysics of Morals*, conclusion, *Political Writings*, 174).

وفي سياق ما يرى فيه "كنت" تقدُّماً نحو علاقات أكثر انسجاماً

بين الأمم، طرحَ توصياته الإيجابية، التي يتعيّن أن تحظى بموافقة الأمم المشاركة. يمكن أن يكون العدد قليلاً في البداية، لكن من خلال المثال الناجح والفوائد البيِّنة للاتحاد المسالِم لتلك الأمم، يُجتَذَب المزيد ليشمل هذا الاتحادُ في النهاية العالمَ بأكمله. إنّ الاعتماد على آلية توازن القوى، التي ضمَّت استخدام الحرب كأداةٍ للسياسة، من أجل إحراز حالة من السلام الدائم هو، بحسب "كنت"، "وَهْمٌ محض" (On the Common Saying, Political Writings, 92).

ومن بين البنود الأوّلية التي يتعيّن التوافق عليها ما يلي: وجبَ ألاَّ يكون هناك إضمار سِرِّي لإعداد العُدّة لشَنّ حروب مستقبلية. فوجبَ احترام سلامة الدولة كشخصٍ اعتباري بصفتها نظيراً حرّاً مستقلاً. فلا يمكن التعامل مع الدول كوسائل، ولا الاستيلاء عليها أو ضمّها وكأنّها قطع من مِلكِيّة. وهذا يتماثل مع فكرة العقد الأصلي حيث لا بُدّ من أن يوافق كلّ مواطن على الدستور. ويتعيّن على الدول ألاَّ تستخدم القوة للتدخُّل في حكم ودستور الدول الأخرى. ووجبَ تسريح الجيوش المتأهِّبة لتجنُّب إرسال مؤشرات إلى الأمم الأخرى بأنّ ثمة إعداداً للعُدَّة للحرب. ووجبَ ألاَّ نُثقِل كاهل الديون الوطنية بغرض شَنّ الحروب. وأخيراً، لا يُسمَح بأيّ تصرُّفٍ في الأعمال القتالية يجعل من المحال وضع الثقة في سلام مستقبلي. وهذا قد يشمل حظراً على استخدام القَتَلة والسجناء؛ واستخدام شروط اتفاقيات الاستسلام؛ وتشجيع الخيانة[60].

ويرى "كنت" أنّه يتعيّن التشديد على ضمان المبادئ المتعلّقة بحظر البنود السرّية، والتدخُّل، وتقويض الثقة، لكنّ المبادئ المتعلّقة بالسيطرة على الدول والتسريح التدريجي للجيوش المتأهِّبة والديون الوطنية لتمويل الحرب يمكن التساهل قليلاً معها وأن تُنفَّذ تدريجياً

طالما بقيَ هدفها الأمثل قيد الاعتبار. وقبول البنود الأوّليّة لا يُرسي سلاماً؛ إنّها تستهلّ المسار الطويل والشاق المُفضي إليه[61].

غياب الحرب ليس برأي "كنت" حالة من السِلم. فليس وقف الأعمال العدوانية ضمانة للتوافق في "حالة الفِطرة الطبيعية" الدولية. فمن دون قيود قانونية جرى قبولها والاعتراف بها رسمياً تبقى كل دولة تهديداً دائماً للدول الأخرى. فلا بُدّ من أن تُرسَى حالة السِلم رسمياً عبر منح ضمانات ضمن سياقٍ قانوني. وفي هذا الخصوص، تُشكِّل مبادئ "كنت" معاهدة للسلام، إذ إنّها تُرسِّخ التعايش السِلمي على أُسس قانونية متينة. وهو لذلك يتوخَّى الحذر في محاولة التوفيق بين مختلف التزامات البشر، والمواطنين، والدول. وهو يقترح بوجوب أن يتماثل أي دستور قانوني لنوعٍ من ثلاثة أنواعٍ من الدساتير، ويعمد في إطار عرضه للبنود التقريريةً أو التحديديّة القًطعية إلى ربطها بكُلّ نوعٍ من تلك الأنواع. ويُعدِّد ثلاثة دساتير قانونية وثلاثة بنود تقريرية. فهو يرى أولاً أنّ أي دستور يمكن أن يستند إلى "الحق المدني للأفراد داخل أُمّة *(ius civitatis)*" (*Perpetual Peace*, in *Political Writings*, 98). وينص "البند التقريري الأول" على وجوب أن يكون شكل الدستور في كلّ دولة "جمهورياً" لأنّه هو الأقرب للمثال الأخلاقي لحرّية الفرد. ويستند الاثنان إلى الفكرة القائلة بأنّ الامتثال للقوانين الخارجية يتضمّن الموافقة عليها. وينبغي اعتبار الدستور والقوانين التي تخضع لها الكائنات البشرية العقلانية وتشارك في وضعها قادرة من حيث المبدأ على استقطاب موافقتهم. ومن شأن فكرة الموافقة العقلانية في سياق عقدٍ اجتماعي أنْ تُشكِّل مبدأ أو معياراً يمكن من خلاله الحُكم على عدالة القوانين كتلك التي يمكن الأفراد العقلانيين أن يوافقوا عليها من حيث المبدأ. ويؤكّد "كنت" :

إنّها في الحقيقة مجرّد فكرة نابعة من العقل، لكنّها تتّسِم بواقع عملي لا ريب فيه، إذ إنّها يمكن أن تُلزِم كلّ مُشرِّع لصوغ قوانينه بطريقةٍ وكأنّها نتاج الإرادة المتحدّة لأُمّة بأكملها، ولاعتبار كلّ فردٍ من الرعايا، بقدر إثباته للمواطنية، وكأنّما قد وافقَ عليها ضمن الإرادة العامة[62] (*On the Common Saying, Political Writings*, 79).

وعالمية القانون لا تتقوَّض بخضوعها إلى مبدأ الموافقة لأن الأخير معيارٌ عالمي عقلاني يرتبط وثيقاً بحرّية واستقلالية الفرد في "مملكة الغايات". والنزعة الجمهوريانية هي الشكل الأمثل للدستور لإرساء سلامٍ دائم لأنّ موافقة مواطني الدولة مطلوبة للبَت في مسألة دخول الحربً. إنّ المواطنين الذين يُقاسون تداعيات الحرب هم أكثر ميلاً من الحُكّام للنفور من دخول مغامرة تجر عليهم البؤس والمعاناة.

والنوع الثاني من الدستور "يستند إلى الحق الدولي للدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً *(ius gentium)*" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 98). أمّا "البند التقريري الثاني" فينص على الآتي: "وجبَ أن يستند حقُ الأمم إلى اتحادٍ من دول حرّة" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 102). وهذا لا يتضمّن أن تخضع كلّ أُمّة نفسها إلى سُلطة أعلى. فلو حدثَ ذلك لتحوَّلت تلك الأمم جميعاً إلى أُمّة واحدة ودولة واحدة. وهذا يُناقِض، بحسب "كنت"، المبدأ الكامن وراء سبب رغبة الأمم في إرساء السلام. وهدف الاتحاد هو حماية حقوق كلّ أُمّة منفصلة في علاقاتها المتبادلة وتجنُّب الاندماج في دولة واحدة كبيرة، مع ضمان حرّيتها وفقاً لحَقّ الأمم الدولي، الذي يتضمّن حق تقرير المصير لكنّه، كما شاهدنا بالفعل، يستثني حق الحرب.

والنوع الثالث من الدستور "يستند إلى الحق الأُممي، بحيث

يمكن اعتبار الأفراد والدول، المتعايشين في علاقات خارجية من التأثيرات المتبادلة، كمواطنين في دولة بشرية عالمية (*ius cosmopoliticum*" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 98-99).
ويحصر "البندُ التقريري الثالث" الحقوقَ الأُممية بتلك الخاصة بالضيافة العالمية. فللغرباء الذين يدخلون بلداً الحقُ في عدم المعاملة كأعداء، طالما تصرَّفوا على نحو مسالِم ولم يُظهِروا أي نيّة عدوانية. ويُستمدّ هذا الحق من الحق الأساسي في "الامتلاك المشترك لسطح الأرض... الذي تتشارك فيه البشرية جمعاء" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 106). ويؤكّد "كنت" في مكان آخر أنّ كلّ أُمّة كانت في الأساس عضواً في مجتمع الأرض. وهو لم يكن مجتمعاً قانونياً لاقتناء، واستغلال، وامتلاك الأرض. لقد كان مجتمعَ "الفعل المتبادل" حيث تسود علاقات مكثَّفة في ما بين الأمم، ويمكن كلاًّ منها التقدُّم للانخراط في تجارة من دون معاملتها كعدو أجنبي. وهذا الحق، من حيث تصوُّره احتمال وحدة بين أمم توافق على القوانين العالمية لتنظيم علاقاتها، هو ما يدعوه "كنت" الحق الأممي (*The Metaphysics of Morals*, §62, *Political Writings*, 172). وفيما يُعتبر انتقاداً موجَّهاً لممارسات الاستعمار المعاصرة له، يؤكّد "كنت" أنّ الأمم المتحضِّرة قد أثبتت أنّها أقل ترحيباً بالضيف من بعض الأُمم الأقل تحضُّراً. فبالنسبة إلى العديد من الأُمم المتحضِّرة التي تفخر باحترامها للدين والصلاح، فإنّ مجرّد زيارة أراضٍ أجنبية يُماثل فعلَ الغزو. ويجادل "كنت" بأنّ السُكّان الأصليين في أميركا، وأفريقيا، و"جزر البهار"، ورأس الرجاء الصالح إنّما يُعتبرون نَسْياً مَنْسِيّاً، وأراضيهم مشاعاً لا يعود إلى أحد. وتعرّضت "الهند الشرقية"، أو هندوستان، إلى الدمار من قِبَل جنود أجانب تحت ذريعة إرساء موقع تجاري. ويؤكّد "كنت" بأنّ تلك الدول التي انخرطت في مثل هذه النشاطات قد تكبَّدت خسائر هائلة بدل أن تكسب فوائد اقتصادية.

وعلى عكس لوك وفاتيل، لا يُشدِّد "كنت" على التزام الشعوب باستصلاح الأراضي زراعياً لزيادة ثمار الأرض من أجل فائدة البشرية، حتى ولو أقرَّ بذلك. فلا يحق لأي أُمّة، بحسب "كنت"، أن تستولي على أراضي أُمّة أخرى حتى ولو بقيت غير مستصلحة زراعياً. ومن غير المشروع استخدام العنف لإقامة مستوطنات، وهو ما ينبغي القيام به فقط بنيّة سليمة بواسطة اتفاقية تتجنَّب استغلال جهل البرابرة المتخلِّفين (*The Metaphysics of Morals*, §62, *Political Writings*, 172-173). إلا أنّ "كنت"، في نظرة أكثر تفاؤلية، يدّعي أنّ العلاقات الاجتماعية بين الشعوب في أرجاء العالم قد تقدَّمت إلى مرتبةٍ:

دخلت معها بدرجاتٍ متباينة في مجتمعٍ عالمي وتطوَّرت إلى مرحلة بات معها انتهاك الحقوق في أي جزء من العالم مستهجناً في أي مكان آخر. إذاً، إنّ فكرة الحق الأُممي ليست خيالية أو مبالغاً فيها؛ إنّها تكملة ضرورية لمجموعة الحقوق السياسية والدولية غير المدوّنة، تُحوِّلها إلى حق عالمي للبشرية. فقط في ظل هذه الحالة يمكن أن نُفاخِر بأنّنا نتقدَّم بخطى وئيدة نحو سلامٍ دائم (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 108).

وفي معظم الأحيان، يستوعب تصوُّرُ "كنت" لمنظومةٍ عالميةٍ السُّلطةَ السيادية للدولة. فالاتحاد الفيدرالي الذي يتحدّث عنه هو مجتمع من الأمم، لا الأفراد. وعلى الرغم من تحدُّثه عن الحق الأُممي للضيافة، فهو يرى وجوب التمتُّع بهذا الحق ضمن سياق أو بيئة دولة. وهذا لا يمنح أي حقٍ بالإقامة الدائمة في دولة أخرى، بل فقط الحق بعدم المعاملة كعدو. ويبدو أنّ البنود الأوّلية والتقريرية، تفرض ذلك، من دون أي تقويضٍ للسُّلطة السيادية للدولة[63].

باختصار، يأمل "كنت" بأنّ الاتحاد المسالِم الذي يقترحه قد يصلح كمثالٍ للأمم الأخرى التي قد تتسنَّى لها رؤية فوائد التحكيم بدلاً من العدوان. ويمكن ظروف العلاقات السِلّمية المتبادلة أن تسود ضمن الاتحاد المُسالِم، لكنّ الدول المنضوية تحت لواء هذا الاتحاد قد تضطر للانخراط في نزاعٍ دفاعي مشترك ضد أُمم مُعادية خارج الاتحاد. وما كان يهدف إليه "كنت" ليس دولة عالمية شاملة، ولا عالماً من غير دولة. بل أمِلَ بأنّ يكون الاتحاد الكونفيدرالي الذي وضع تصوُّراً له قادراً على ضمان حقوق الأفراد بين البشر، فضلاً عن حقوق الأمم. وهو في الجوهر يرمي إلى التسوية السِلّمية للنزاعات من قِبَل الأمم، والإقرار المتبادل بحقوق الضيافة لجميع مواطنيها في أرجاء العالم.

ولا تضمن هذه الخطة بحد ذاتها وضع حدٍ للنزاع بين الدول. ومن التفاؤل الاعتقاد بأنّ العدوان يغدو عقيماً بازدياد مع جلاء الفوائد المُكتَسبة من السلام. إلا أنّ الخوف من الانتكاسة إلى حربٍ عقيمة وتداعياتها الوخيمة قد يُشكِّل ضمانة لاحتمال النجاح. ويعتقد "كنت" أنّ الأمم التي تستشرف تلك الفوائد وتستشعر تلك الخشية لن تُعرِّض المكاسب التي حققتها للخطر.

ومن وجهة نظر "كنت" ترتبط السياسة والأخلاق وثيقاً، ويرى بوضوح أنّ الأولى تخضع للأخيرة[64]. وكلّ امرئ يملك فهماً حَدْسِياً لِمَا يُشكِّل مَسلَكاً أخلاقياً. وتتطوَّر قدرتنا وميلنا للتصرُّف على نحو أخلاقي بالعقل العملي التطبيقي. ويأخذ رجال السياسة في عنايتهم رفاه المجتمع ككُلّ. ووجب على هؤلاء في إطار عزمهم تحقيق ذلك الرفاه أن يملكوا فكرة عن ماهيته، وهذا يُشكِّل مفهوماً أخلاقياً لصالح المجتمع. فالسياسة بالنسبة إلى "كنت" هي تنفيذٌ لنظرية الحق[65]. والسياسي الأخلاقي هو ذلك الذي يُسهِّل تطوُّر التاريخ نحو إحراز الارتقاء بشعبٍ مثقَّفٍ أخلاقياً وعالمٍ تتّسِم فيه العلاقات

بين الشعوب بالسلام لا بالنزاع. ولا ينكر "كنت" أنّ المنفعة والخداع غالباً ما يسِمان النشاط السياسي، لكنّه يعتقد بأنّ القيود على مثل هذا السلوك تغدو كبيرة باضطراد. فلا أحدَ قادراً على الإفلات من مفهوم الحق مطبَّقاً على البشر في حياتهم الخاصة والعامة. وعلى نحو مماثل، لا أحدَ يمكنه أنْ ينكر علناً فكرة الحق العام ويمارس السياسة جهراً على أساس المنفعة، وهذا ينطبق على وجه الخصوص في نطاق الحق الدولي. وبدلاً من رفض المبادئ الأخلاقية في السياسة الدولية، يُظهِر رجالُ الدولة لها كلّ احترام وتقدير، حتى ولو كان هؤلاء يبتكرون في ممارستهم دوماً كلّ وسيلة ممكنة لتجنُّب تلك المبادئ (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 121). ويؤكّد "كنت" وجوب فضح المغالطة المنفعية للسياسيين وإظهار أنّه عند إخضاع المبادئ للغايات تُحبَط محاولات إرساء انسجام بين السياسة والأخلاق. إذاً، وجبَ على السياسي الأخلاقي أن يتصرَّف وفقاً لمبدأ العقل العملي التطبيقي، أي بشكلٍ يتماثل مع رغبتنا في أن يصبح مبدأنا أو قاعدتنا العامة قانوناً عالمياً. ويجادل "كنت" بأنّ على السياسيين "أن يجثوا على رِكَابهم أمام الحق" (*Perpetual Peace*, *Political Writings*, 125).

ومن المفارقة أن مبدأ "كنت" في تقرير المصير الأخلاقي قد التقطه مَنْ جاء بعده من المُفكِّرين وجعله يعتمد على تقرير المصير الوطني، من قِبَل كُتّاب أمثال فيخته (Fichte). وكما رأينا، لم يكن "كنت" ذا نزعةٍ وطنية قومية (nationalist)، إلا أنّ "أُمميته" تتصوَّر اتحاداً لكياناتٍ ذات تقرير وطني للمصير. وبالتالي وصلت نظريته الأخلاقية إلى مرحلة التبنّي من قِبَل مُنظِّرين قوميين أكثر تطرُّفاً استندت وجهات نظرهم حول العالم إلى الهيمنة لا التحالف والاتحاد.

الهوامش

(1) John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(2) Herman Lebovics, "The Uses of America in Locke's *Second Treatise of Government*," *Journal of the History of Ideas*, vol. 47 (1986), pp. 575-576.

(3) Barbara Arneil, "Locke and Colonialism," *Journal of the History of Ideas*, vol. 55 (1994), pp. 593-597,

انظر أيضاً: Barbara Arneil, "John Locke, Natural Law and Colonialism," *History of Political Thought*, vol. 13 (1992).

(4) Emer Vattel, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law*, trans. by C. G. Fenwick (Washington, DC: Carnegie Institution, 1916).

(5) Christian Wolff, *The Law of Nations Treated According to a Scientific Method in which the Natural Law of Nations is Carefully Distinguished from that which is Voluntary, Stipulative and Customary*, trans. by Francis J. Hemelt (Oxford: Clarendon Press, 1934), "Prolegomena", §3.

(6) ناقشَ توماس فلاناغان (Thomas Flanagan) بإيجاز موقفَ فاتيل في: Thomas Flanagan, "The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy," *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22 (1989).

(7) F. G. Whelan, "Vattel's Doctrine of the State," *History of Political Thought*, vol. 9 (1988), p. 70.

(8) Peter Pavel Remec, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel* (The Hague: Nijhoff, 1960), pp. 150-151.

(9) Richard H. Cox, *Locke on War and Peace* (Oxford: Clarendon Press, 1960), p. 150.

(10) انظر: Jonathan Scott, "The Law of War: Grotius, Sidney, Locke and the Political Theory of Rebellion," *History of Political Thought*, vol. 13 (1992), pp. 565-586.

(11) Whelan, "Vattel's Doctrine of the State," p. 69.

(12) Albert de Lapradelle, "Emrich de Vattel," in: John MacDonell and Edward Manson, eds., *Great Jurists of the World* (New York: Kelly, 1968), pp. 480-481,

وهو يصف تلك النظرية بكونها "منفعية حذقة".

(13) Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990), p. 88.

(14) Samuel Pufendorf, *On the Natural State of Men*, trans. by Michael Seidler (Lampeter: Edwin Mellen, 1990), #13.

(15) Wolff, *The Law of Nations Treated According to a Scientific Method in which the Natural Law of Nations is Carefully Distinguished from that which is Voluntary, Stipulative and Customary*, §72.

(16) المصدر نفسه، §18.

(17) Remec, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel*, p. 138.

(18) Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, p. 85.

(19) انظر: Peter F. Butler, "Legitimacy in a States-System: Vattel's *Law of Nations*," in: *The Reason of States*, ed. by Michael Donelan (London: Allen & Unwin, 1978), pp. 50-51.

(20) Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, p. 81.

(21) Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 76.

(22) Hans Reiss, in: Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. by Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 39-40.

(23) Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), p. 14.

(24) Hedley Bull, "Martin Wight and the Theory of International Relations," *British Journal of International Studies*, vol. 2 (1976), p. 105,

انظر أيضاً: Brain Porter, "Patterns of Thought and Practice: Martin Wight's "International Theory"," in: Donelan, ed., *The Reason of States*, pp. 66-67, and Martin Wight, "An Anatomy of International Thought," *Review of International Studies*, vol. 13 (1987), pp. 224-225.

(25) Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. by Gabriele Wight and Brian Porter (London; Leicester: University of Leicester Press, 1991), p. 45.

(26) Hedley Bull, "Society and Anarchy in International Relations," in: H. Butterfield and M. Wight, eds, *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), p. 49.

(27) Torbjörn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory* (Manchester: Manchester University Press, 1992), p. 112.

(28) Leonard Krieger, "Kant and the Crisis of Natural Law," *Journal of the History of Ideas*, vol. 26 (1965), pp. 192-194.

(29) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by J. M. D. Meiklejohn (London: Dent, 1946), p. 12.

(30) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1960), p. 179 and pp. 199-200,

انظر أيضاً: Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1960), p. 7,

يعارض ريلي نظرة راول (Rawl) وبيك (Beck) إلى الفيلسوف كنت بأنه "بنائِي أخلاقي"، ويرى أنّ ثمة ما يُوجِب الاعتقاد بأنّ القانون الأخلاقي ليس شيئاً بنائياً، بل هو "قائمٌ" موجود (انظر ص 56 ـ 57).

(31) Roger Hancock, "Kant and the Natural Right Theory," *Kant Studien*, vol. 52 (1960-1961), pp. 440-441.

(32) انظر: Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed. (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 13-14, first ed. pub. Hutchinson, 1966.

(33) انظر: Thomas Donaldson, "Kant's Global Rationalism," in: Terry Nardin and David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 137.

(34) H. J. Paton, "Analysis of the Argument," in: H. J. Paton, ed., *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (London: Routledge, 1991), p. 37.

(35) Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 55.

(36) Krieger, "Kant and the Crisis of Natural Law," p. 197.

(37) Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, pp. 76-77.

(38) المصدر نفسه، ص 67.

(39) James W. Ellington, "Introduction," in: Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysic of Morals*, ed. by James W. Ellington (Indianapolis: Hackett, 1981), p. vii.

(40) Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 78.

(41) Kedourie, *Nationalism*, p. 15.

(42) Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, pp. 100-111.

(43) Hancock, "Kant and the Natural Right Theory," pp. 445-456.

(44) G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 140.

(45) انظر: Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), pp. 36-39.

(46) Kenneth N. Waltz, "Kant, Liberalism, and War," *American Political Science Review*, vol. 56 (1962), p. 339.

(47) باتون، مقدّمة المترجم: Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 7.

(48) المصدر نفسه، ص 84 ـ 45.

(49) انظر: H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson, [n. d.]), p. 148.

(50) Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 7.

(51) Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, pp. 101-102.

(52) انظر: W. B. Gallie, *Philosophers of Peace and War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 27-28.

(53) Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 13.

(54) المصدر نفسه، ص 8.

(55) Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, trans. by James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1991), II. 96 (433).

(56) Kant, *The Critique of Judgement*, I. 112 (263).

(57) Wolfgang Schwarz, "Kant's Philosophy of Law and International Peace," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 23 (1962-1963), p. 76.

(58) انظر: Gallie, *Philosophers of Peace and War*, p. 25.

(59) J. H. Shennan, *International Relations in Europe 1689-1789* (London: Routledge, 1991), p. 63.

(60) في كتابه *The Metaphysics of Morals* يؤكّد كنت أنّه "ينبغي وفقاً لذلك، الحظر على الدولة استخدام رعاياها كجواسيس، أو استخدامهم، وكذلك الأجانب، كأدوات قتلٍ بالسُّم والاغتيال (وينتمي إلى هذه الفئة أيضاً القنّاصون الذين يتربّصون بضحاياهم الأفراد

في كمائن)، أو لنشر تقارير مضلِّلة" (*Political Writings*, 168).

(61) انظر: Gallie, *Philosophers of Peace and War*, p. 10,

يرفض غالييه عموماً مقولة "كنت" حول السلام الدائم، معتبراً إيّاها محاولة ضعيفة في الجدليات الشعبية بعد سنين من الفلسفة الجدّية.

(62) يُلخِّص باتريك ريلي الفكرة بسلاسة حينما يقول: "إنّ العقد الاجتماعي هو "فكرة نابعة من العقل" توفر معياراً للحُكم على كفاية الدول وقوانينها، لكن لا علاقة لها بالتوافق الفعلي أو بالوعد الفعلي بالامتثال" Kant, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists," *Political Theory*, vol. 1 (1973), p. 450.

(63) Riley, *Kant's Political Philosophy*, pp. 116-118.

(64) Riley, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists," p. 452.

(65) Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 40.

القسم الثالث

المنطق التاريخي

12

التحرّر عبر الاستقلال:
نظرية روسو في العلاقات الدولية

نظام الدول الناشئة

شاهدنا بالفعل كيف أنّ "اتفاقية ويستفاليا"، التي أعقبَتْ "حرب الثلاثين عاماً"، قد وضعت الأساس لنظام الدول الحديث في أوروبا، ومنحته اعترافاً رسمياً. وعمدت هذه الاتفاقية إلى تقليص نفوذ البابويّة والإمبراطورية الرومانية المقدّسة إلى حد المساواة الرسمية مع دول أوروبا الناشئة، وبالتالي قوَّضَتْ ادّعاءاتهما بالسُّلطة العالمية[1]. ومع منتصف القرن الثامن عشر، كانت بعض تلك الدول أُمماً مُتميِّزة، على غرار القوى العظمى الخمس: بريطانيا، وفرنسا، والنمسا، وبروسيا، وروسيا. بيدَ أنّ العديد من الوحدات السياسية الأصغر حجماً تمكَّنَ من البقاء، بعضها تضاءلت منزلته إلى حدٍ كبير، على غرار بولندا والسويد، والقوى الاستعمارية العظمى السابقة، أسبانيا والبرتغال و"الأقاليم المتحدة". وتعايشت تلك مع الحضور المنكمش على صعيد الأمم للإمبراطورية الرومانية المقدّسة والبابويّة والقوة شبه المتلاشية للإمبراطورية العثمانية. وإضافة إلى ذلك كان ثمة مجموعة كبيرة من الوحدات السياسية الأصغر، بعضها

وُجِدَ داخل مناطق الوحدات الأكبر نطاقاً. ومن بين تلك الوحدات، الإمارات أو الولايات الإكليريكية في وسط إيطاليا، وأفينون في فرنسا. وكان هناك أيضاً العديد من الإمارات والولايات العلمانية، التي وُجِدَ منها نحو مئتيّ كيانٍ في ألمانيا وحدها. وأضف إلى ذلك، وعلى نحو لا يقل أهمية، "الدول ـ المدن"، التي كانت تُدين بولاءٍ صُوَرِي لحاكم بعيد. واحتفظت جميع هذه الكيانات لنفسها بجيوشٍ، وانخرطت في علاقات ديبلوماسية، وتصرَّفت كعملاء أو وسطاء مستقلّين في الشؤون الخارجية[2] .

وعلى الرغم من أنّ "اتفاقية ويستفاليا" أخفقت في تسوية النزاعات المناطقية واسترضاء الأمراء المتنافسين، ولم تقم بشيء يُذكَر للحد من اندلاع الأعمال العدائية، فإنّها شدّدت على أهمية الدولة الحديثة، التي كانت من حيث المبدأ، وليس واقعياً على الدوام، ذات سُلطة سيادية على شؤونها الداخلية ومستقلة في علاقاتها مع الدول الأخرى[3] . وعلى الرغم من تعذُّر افتراض أي مساواة حقوقية رسمية بين الدول، فإنّ هذه التسوية قد أرسَتْ الحدود القُطرية فيما بينها وشرَّعت تماماً مبدأ السُّلطة السيادية الداخلية. إنّما في هذا السياق، كما رأينا، تبلورَ مفهوم القانون الدولي، مدعوماً بمُنظِّرين، وحقوقيين، وديبلوماسيين أمثال غروتيوس وبوفندورف وفاتيل. وعند بداية القرن الثامن عشر كانت القوى البارزة، ما خلا "الجمهورية الهولندية"، خاضعة للحُكم من قِبَل ملوكٍ أو أمراء. وكانت النزاعات السُّلالية لا تزال تلعب دوراً كبيراً، إلا أنّ المسائل القُطرية، والتجارية والأمنية عقَّدت الصورة. ونظراً إلى كون معظم البيوتات الحاكمة مترابطة في ما بينها، غالباً ما كانت النزاعات تتخذ سِمة الصراع العائلي، إلا أنّ مبادئ علاقات الدول كانت تتغيّر نحو اعتمادٍ متبادلٍ أو تواكُلٍ أكبر وأمنٍ جماعي. وعلى الرغم من ازدياد أهمية "العالم الجديد"، فإنّ أوروبا بقيت الساحة الأساسية[4] .

وسَعَتْ "اتفاقية ويستفاليا" (1648) إلى منع استئثار أي قوة بمفردها بالسيطرة، وهدَفَتْ إلى تقويض طموحات الهيمنة لدى آل هابسبورغ. وكان من شأن مجتمع الدول الأوروبية ذات السيادة، من دون أي آلية رسمية واضحة للتأثير عليه، أنْ خضعَ إلى مبدأ التوازن. كان هذا المجتمع من الناحية الصُوَرِية نظاماً مناهضاً للهيمنة عملت فيه التحالفات واتحاد السُّلالات على تقييد نشوء أي انحصارٍ مركَّزٍ للقوة، خطر وغير مقبول. والمناورات السُّلالية التي وسَمَتْ نظام الدول الأوروبية بعد "اتفاقية ويستفاليا" كانت بحد ذاتها قوة مسبِّبة للخلاف والشِقاق وأدَّت إلى سلسلة من الحروب على الخلافة، لعلّ أبرزها الحرب الأسبانية، التي كانت فيها أُسرتا هابسبورغ وبوربون الجهتين المتنافستين الأساسيتين. وأفضَتْ "تسوية أوترخت" العام 1714 إلى تقسيم الإمبراطورية الأسبانية وصاغت المبادئ التي وسَمَتْ العلاقات الدولية منذ "اتفاقية ويستفاليا"؛ وأصبحت أكثر جلاءً إلى أن حاولت "الثورة الفرنسية"، و"تسوية فيينا" العام 1814 ـ 1815، إعادة صوغها وإرسائها. والهاجس الأساسي في البنود الخاصة بالمناطق والأقاليم في "تسوية أوترخت" كان إرساء توازنٍ والحفاظ عليه. وهو ما نُصَّ عليه بكُلّ وضوح في ديباجة الاتفاقية الموقَّعة بين إنجلترا وأسبانيا[5] . وفكرة توازن القوى، أو حتى توزيع القوة والسُّلطة، الناشئة عن مفهوم الأمن الجماعي، غالباً ما تمّت الاستعانة بها في العلاقات الدولية حتى زمن بسمارك (Bismarck)، واعتمدها العديد من فُقهاء القانون كشرطٍ مُسبق أوّلي لسريان القانون الدولي بنجاح.

وتولّت فرنسا قيادة التحالف ضد آل هابسبورغ وأرسَتْ في ظل الدهاء السياسي للمستشار ريتشيليو (Richelieu) سياسة تماسكٍ داخلي، نجَمَ عنه استحداث حُكم مَلَكي مطلق وتأسيس تحالفات خارجية مناهضة للهيمنة. وحينما تولّى الملك لويس الرابع عشر

(Louis XIV) عرشَ فرنسا أعادَ إحياء الطموحات التي أُجبِرَ آل هابسبورغ في النمسا وأسبانيا على التخلّي عنها. وفي خلال فترة حُكمه الممتدة بين 1661 و1714، كان من شأن مخطَّطه الكبير لهيمنة فرنسية على أوروبا أنْ انتهكَ روحية "اتفاقية ويستفاليا" وخالفَ الالتزام العام للدول الأوروبية بتعدُّد القوى المستقلة التي تُعيد الاصطفاف والانتظام باستمرار للحفاظ على التوازن الدقيق.

وتمّ الإقرار بالحاجة إلى مواجهة تهديد فرنسا لويس الرابع عشر في جميع أرجاء أوروبا. واتّخذت هولندا وبريطانيا المبادرة في بناء تحالف لهذا الغرض، تسهَّل بارتقاء الملك "وليام الأورانجي" (William of Orange) عرش إنجلترا. ومنذ ذلك التاريخ فصعوداً أصبحت فكرة توازن القوى مَوْضِعَ نقاشٍ مستفيض، حتى إنّ بعض الكُتّاب الفرنسيين أمثال العالِم اللاهوتي فينيلون (Fénelon)، مستشار الملك لويس الرابع عشر، قد أقرَّ بالرغبة في إرساء توازن للقوى في أوروبا. وجادلَ بأنّ السعي إلى إرساء نوعٍ من المساواة والتوازن بين الأمم المتجاورة "هو ذلك الذي يضمن الطمأنينة العامة؛ وفي هذا الخصوص تؤلّف مثل هذه الأمم، بانضمامها سوية عبر التجارة، جسماً كبيراً واحداً ونوعاً من المجتمع"[6] . والإشارة إلى مجتمع من الدول الأوروبية أصبحت شائعة بازدياد طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وغدت كما سنرى شيئاً أخذه في الحسبان كلٌّ من بورك وهيغل.

غموض روسو

يُشتَهَر روسو بالغموض الذي يُحيط بالعديد من عقائده الأكثر أهمية. فهو لم يحاول أن يكون فيلسوفاً منهجياً وحاربَ بشدّة القواعد المُصَاغة للشروحات الحذقة من قِبَل فلسفات التنوير (Enlightenment

(*philosophes*)[7] . ومنذ وفاة روسو في العام 1778 اتّخذ شارحو فكره وجهات نظر متباينة جداً حول المعاني التي يتوخّاها. فقد اتُهِمَت فلسفته السياسية بأنّها "ممهِّدة للتوتاليتارية الشمولية" (Proto-totalitarian) لكن أُثنِيَ على تعاطفها الديمقراطي. ومن خلال نظريته السياسية حول العلاقات الدولية، غالباً ما أُسيء تقديره باعتباره مناصراً لـ "مشروع الأب سان بيار للسلام الدائم"[8] (Abbé de Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace)، وأُسيء فهمه كتشاؤمي ومناصر لـ "الواقعية" تمسَّكَ بمبادئ سياسة القوة تعارضاً مع "المثالية الكنتية"[9] (Kantian Idealism)، أو اعتُبِرَ "بنائياً" أو من "الواقعيين الجُدد" (neo-Realist) الذين صوَّروا الحرب كمرضٍ مستوطنٍ في النظام الدولي[10].

وغالباً ما يُوسَم روسو بسِمة المُنظِّر الذي أسبغَ الصفة المثالية على "الهمجي النبيل" في "حالة الفِطرة الطبيعية" المتحرِّر من النزاع مع الأشخاص الآخرين، الذي ما أنْ بدأ بالارتباط مع الآخرين ضمن مجتمع حتى تبدّت له المظالم وعلاقات القوة التي تُولِّد النزاع. ويرى أنّ "حالة الفِطرة الطبيعية" هي حالة مثالية مُسالِمة (Idyllic Condition) "سقطنا" منها ولا سبيل للعودة إليها. ويُصوِّر هوارد وليامز (Howard Williams)، على سبيل المثال، تفسيرَ روسو للمجتمع مقارِناً إيّاه بسقوط الإنسان من "نعيم الجَنَّة"[11]. فالمجتمع هو مُفسِد الإنسانية، والدولة هي وسيلة الخلاص والتحرّر من هذا النزاع، حيث تعِدُ بإمكانية التوافق المحلي مقابل الثمن الباهظ لاستحداث نظام دولة فوضوي منافِس تكون فيه الحرب حتمية، ومستحسنة أحياناً، لكن من المحال استئصالها[12]. ويتّخذ كينيث ن. والتز من روسو مثالاً لـ "الصورة الثالثة" في العلاقات الدولية حيث إن الصورة الأولى تعزو القوى الإيضاحية إلى الطبيعة البشرية، أمّا الثانية فتعزوها إلى البُنية الداخلية للدولة، والثالثة إلى بُنية النظام

الدولي بحد ذاته. وفيما تترابط هذه الصور الثلاث، فإنّ تبنّي إحداها كمحط تركيزٍ أساسي غالباً ما يغشى على مفاهيم الصورتين الأُخريين[13]. ويُخبرنا والتز أنّه بالنسبة إلى روسو فإنّ نظام الدول كما هو عليه يوفر بيئة عدائية يرتبط فيه الإيفاء بالوعود، في عالمٍ لا يُقيم لها وزناً، بما تُقرِّره كلّ دولة. والملوك لا ينشدون سوى مضاعفة قوتهم وسُلطتهم على رعاياهم وتوسيع نطاق الأراضي الخاضعة لسيطرتهم. والسلام لا يتفق مع هاتين الغايتين. لكن هل يكون الوضع مختلفاً إذا عكست الدول "الإرادة العامة" (General Will) لمواطنيها بدلاً من الإرادات الخاصة لحُكّامها المَلَكِيين؟ ويرى والتز أنّه بالنسبة إلى روسو فإنّ غياب سُلطة سيادية على المستوى الدولي إنّما يدلِّل بالضرورة على أنّ الدول، في علاقتها مع بعضها بعضاً، لا تتشارك "إرادة عامة"، فيما تعكس سياستها حتماً إرادتها الخاصة. والنزاع متأصِّل في النظام الفوضوي للدول الذي تسود فيه الأعراف والقيود الفضفاضة والتي يُستَخَف بها باستمرار لأنّها غير واضحة وغير قابلة للإنفاذ على حدٍ سواء. حتى إنّ الدول العادلة داخلياً غالباً ما تُقدِم في مثل هذا النظام الدولي المُتقلقِل والغامض والمُلتبس على شَنّ حروبٍ جائرة بغية تعزيز أمنها. وحل روسو لهذه المشكلة، كما يقترح والتز، هو خيار اتحاد فيدرالي للدول[14]. وفيما اعتقد روسو حقاً بوجود حلٍ للمشكلة، فإنّه ليس في الواقع ذلك الذي يعزوه والتز إليه.

وتخفق مثل هذه التفسيرات في أن تُميِّز على نحو وافٍ بين تفسير روسو لِمَا يعتبره الفساد السائد آنذاك والحالة المُنحرِفة للعلاقات الدولية، أي العلاقات الدولية كما ينبغي أن تكون عليه في عالمٍ تُجسِّد فيه كلّ دولة "الإرادة العامة" لمواطنيها، وبين النظام الدولي كما ينبغي أن يكون عليه لو تمّت ملاقاة شروط الحرّية خارجياً وكذلك داخل الدولة على حدٍ سواء.

والنظر إلى الدول كما هي عليه هو "واقعي" بالضرورة من حيث اتّخاذه كنقطة بداية الدولَ وعلاقاتها كما رآها روسو في زمانه: إنّها إلى حدٍ كبير نتاج "اتفاقية ويستفاليا"، التي أجازت رجحان القوة وحصرها في جهةٍ واحدة. وتعذَّر عليه رصد أي شيء متأصِّل في الطبيعة البشرية يقود في النهاية إلى مثل هذه الحالة. وعلى نحو مماثل، في نظام الدول كما هو قائمٌ آنذاك حيث توفر المصالح الشخصية ونزوات الحُكّام المَلَكِيين المتقلِّبة العوامل المُحفِّزة، فإنّ المبادئ الموافِقَة لسلوك الدولة استحالَ تحديدها. ولم يكن ثمة افتراضٌ مسبق بأنّ هناك توافقاً بين مصلحة الدولة وحاكمها. فإصلاح النظام من دون تحوُّل جوهري للدولة قد يكون عقيماً. وفي الحالة التي جرى تحويل الدولة فيها إلى كيانٍ سادت فيه "الإرادة العامة"، بقيت مشكلة العلاقات الدولية من دون حل. فكلّ دولة، حتى ولو جسَّدت "الإرادة العامة" لمواطنيها، كانت بالنسبة إلى الدول الأخرى تتَّبع إرادتها الخاصة. وكان لا بُدّ لإصلاح النظام الدولي أن يعكس مبدأً مهماً آخر يجعل البشر والدول أحراراً على حدٍ سواء. فمن أجل أن يكون حُرّاً وجبَ على الإنسان ألاَّ يعتمد على الآخرين. ويحل روسو هذه المشكلة بأنْ جعلَ الإنسان معتمداً على المجتمع بأكمله حيث لا يخضع لإرادةٍ محدّدة لسيِّدٍ ما، بل يتَّبع "الإرادة العامة" كما هي متبدّية في القانون. وعلى الصعيد الدولي، كان من شأن علاقات التجارة تحديداً أن جعلت الدول اتكالية ما أدَّى إلى نشوب نزاع في ما بينها. وكان الحل أن تصبح الدول مُكتفية ذاتياً والانسحاب من العلاقات مع دولٍ أخرى. وبعبارة أخرى، فيما تعذَّر حل مشكلة الفساد داخل المجتمع بالعودة إلى حالة "الهمجية النبيلة" في "حالة الفِطرة الطبيعية"، أيَّدَ روسو العودة إلى وضعٍ أشبه بحالة "الهمجية النبيلة" للدول.

حالة الفِطرة الطبيعية

بدا روسو وكأنّه يجد متعة زائغة في رفض الحكمة التقليدية السائدة آنذاك وطرح أفكارٍ كانت مبتكرة وصاعقة على حدٍ سواء. فهو يرفض وجهة نظر بوفندورف القائلة بأنّ البشر هم اجتماعيون طبعاً وكذلك اعتقاد هوبس بأنّ البشر أنانيون وتنافسيون بالفِطرة. وهو كذلك ينكر أن يكون التاريخ قد أحدَثَ تقدُّماً في حالة البشرية.

ولا يبدأ روسو مع الإنسان كعضوٍ في مجتمع، أو ككائنٍ أخلاقي، أو كصنعة الرَبّ، بل بالفرد المُنعزل في حالة فِطرة طبيعية. وأولئك الذين اعتبروا روسو فيلسوفاً "واقعياً" للعلاقات الدولية إنّما يميلون إلى تصوير "حالة الفِطرة الطبيعية" لديه، وكأنّه قد آمنَ بأنّ "العصر المثالي الذهبي" الذي سقط منه البشرُ ولا مجالَ لعودتهم إليه قد وُجِدَ فعلاً من الناحية التاريخية. ويُقِرّ روسو بأنّ فكرة "حالة الفِطرة الطبيعية" قد استخدمت على نطاقٍ واسع، لكنّه ينتقد أولئك الذي يستعينون بها لإسقاط سِمات رئيسية موجودة في المجتمع على البشر في حالتهم الأصلية. ويجادل بأنّه لم يكن يوماً ثمة حالة فطرة طبيعية، ولا عقدَ اجتماعياً بالهيئة التي يقترحها، وبالتالي وجبَ علينا النأي عن اللجوء إلى "الوقائع" عند توظيف مفهوم "حالة الفِطرة الطبيعية" في المُجادلة والنقاش والاعتماد بدلاً من ذلك على "الحق والعقل" (*First Social Contract*, 114)[15]. إنّها إذاً "تجربة فكر". وأيّ هدفٍ يمكن أن يكون لمثل هذه الفكرة إذا لم يكن لها أي أساس تاريخي؟ يؤكّد روسو أنّنا بطرح مُسلّمات أساسية حول الكائنات البشرية نتمَكّن من إعمال الحدس والعقل والمنطق شرطياً، ليس في الأصل الفعلي للحالة الراهنة للأشياء، بل في احتماليتها أو إمكانيتها وكيف كانت لتبدو غير ممّا هي عليه الآن. وتخدم "حالة الفِطرة الطبيعية" لدى روسو كفكرةٍ تنظيمية أو مُنظِّمة يمكن من

خلالها الحُكم على الحالة الراهنة للمجتمع والعلاقات الدولية[16].

انتقادات هوبس

بدأ روسو في عددٍ من النواحي تحليله بافتراض العديد من الأشياء التي طرحها هوبس. فالسِمة الرئيسية التي أضفاها على "حالة الفِطرة الطبيعية"، ولو اختلفت في التفصيل عمّا قدَّمه هوبس، تشترك إلى حدٍ كبير مع ما طرحه الأخير. وبالنسبة إلى روسو، فإنّ "حالة الفِطرة الطبيعية"، على عكس ما يراها بوفندورف ولوك، ليست حالة اجتماعية، وليست أيضاً حالة أخلاقية، وما من عدلٍ وجور في "حالة الفِطرة الطبيعية". ويُصوَّر البشر بكونهم منعزلين ومُكتفين ذاتياً، وإنّها حالة لا يملك فيها أي كان الحق في حُكم الآخرين. والطبيعة لا تُجيز السُّلطة أو الحُكم المشروع. إلا أنّ روسو يجادل بأنّ هوبس مخطئ في استنتاجه بأنّ الإنسان بسبب افتقاده إلى فكرة الخير هو شرير بالطبيعة، أو أنّه لن يساعد الأفراد الآخرين الذين ليس لديه التزام تجاههم. ولا حاجة إلى أن نستخلص من الفكرة القائلة بأنّه إذا كان لدينا الحق بتلك الأشياء التي نحتاجها فلنا الحق بكُلّ شيء. وهاجس الإنسان الهمجي للحفاظ على الذات لا يصبح مضراً لبقاء الآخرين إلاَّ عند وسم إشباع الأهواء الموجودة في المجتمع فحسب بسمة الحالة الهمجية، وهو ما فعله هوبس. وفيما يرى روسو في هوبس عبقرياً، فإنّه يعتبره أيضاً ذا فكرٍ مُنحرف لتصوُّره عِرقاً من البشر يرى أنّ رفاهه يعتمد على دمار الكائنات البشرية بأكملها. ويؤكّد أنّ حافز هوبس لإضفاء سِمة رئيسية على الإنسان في حالة حربٍ دائمة مع إخوته البشر إنّما كان رغبته الجامحة في إرساء حُكمٍ مُطلق وإذعانٍ أو امتثال تام له (“State of War,” 45). وكان فهم هوبس لحالة الفِطرة الطبيعية ليبدو مختلفاً جداً لو حدَّد في الإنسان فضيلته الطبيعية والوحيدة.

فقد أخفقَ هوبس في تحديد فضيلة الرأفة أو الشفقة الطبيعية. إنّما الرأفة، قبل أي شعور وجداني آخر، هي التي تحدُّ من الإفراط في الحفاظ على الذات. فما من إنسانٍ يودُّ رؤية إخوته البشر يُعانون، ومن الرأفة تنبعُ جميع الفضائل البشرية. ويؤكّد روسو أنّ "الرأفة هي التي تقودنا من دون تفكُّر إلى مساعدة أولئك الذين يعانون. فالرأفة هي، في حالة الفِطرة الطبيعية، التي تأخذ مكان القوانين، والأعراف، والفضيلة، لكنّها تتميَّز بأنّ ما من أحدٍ يعصي صوتها العذب" (''Inequality'', 5)[17]. وفي كتابه **حالة الحرب** (''The State of War'') يرى روسو أنّ لدينا اشمئزازاً طبيعياً من القتل بدمٍ بارد. ويقول إنّ ذلك هو "قانون طبيعي" كُتِبَ على نحو لا يُمحَى في القلب لا في العقل (''State of War'', 34). وكأنّه يقول إنّه على الرغم من عدم وجود قانون طبيعي غيبي تتسنَّى لنا معرفته، ثمة مشاعر وجدانية طبيعية تجعلنا ننفرُ من بعض أنواع الفعل.

و"حالة الفِطرة الطبيعية" بالنسبة إلى روسو هي حالة ليس للبشر فيها سوى حاجة محدودة لرفقة أو دعم متبادل، وكذلك ليس لهم فيها حاجة للارتباط في ما يتعدّى دافع التكاثر. فالإنسان الهمجي لا يأبه سوى بنفسه ويرغب في السلام والسَكِينَة. و"حالة الفِطرة الطبيعية" هي حالة من المساواة النسبية. وفيما هناك حالات من عدم المساواة بين البشر فإنّ تلك تخضع لمحدوديات طبيعية (''State of War'', 37).

إنّما في أصل المِلكِيّة يُحدِّد روسو مصدر عدم المساواة ومعظم المِحَن التي يبتلي بها الجنس البشري. فالسُّلطة والسُّمعة هما ثمرتان للمِلكِيّة أمّا جهد العمل، كما يجادل روسو، فهو المصدر الجلي الوحيد للادّعاء بمِلكِيّة، ومزج جهد العمل بالأرض يمنح المرء أحقّية في إنتاجها الزراعي. فالقمح الذي ينتجه حقلٌ استصلحته زراعياً هو

مِلكٌ لي. واستخدامي لهذا الحقل على مدى سنوات متتالية قد مهَّد لادّعائي به مِلكاً لي. في المقابل، يرى الأقوياء في قوتهم، ويصفون حاجتهم، بأنّها "نوعٌ من الحق" بمِلكِيّة الآخرين، وهو ما يُمهِّد لنزاعٍ شديد بين "حق الأقوى وحق المحتل الأول". لذا، كما يؤكّد روسو، فإنّ "المجتمع الناشئ يُفسِح في المجال أمام حالة الحرب الأكثر ترويعاً... التي تصل إلى شفير الخراب" ("Inequality", 68). وبعبارة أخرى، ما يحاول روسو قوله هو أنّ المصلحة الذاتية لدى الإنسان (*amour-propre*)، أو الكبرياء، هما الأساس الخاطئ للمجتمع ويقودان إلى النزاعات فحسب. فالفردانية الأنانية (Egoistic Individualism) تؤدّي إلى تفكُّك المجتمع الناشئ إلى "حرب الكُلّ ضد الكُلّ" حسب مفهوم هوبس. وحل النزاع بإرساء العقد الاجتماعي على مبادئ مماثلة هو وصفة تقود حتماً نحو الكارثة.

وأولئك المعتادون على المجتمع لا يهنأ لهم العيش في منعزل وهم يَحْيَون فحسب لجذب انتباه واعتراف الآخرين، إنّما من خلال حُكم الآخرين يعي الإنسان وجودَه. والنزاعات التي تنشأ كعاقبة للمِلكِيّة تدفع أولئك المستفيدين من الحيازة الخاصة إلى اقتراح تأسيس مجتمع بغية حماية أنفسهم وممتلكاتهم. وفي "حالة الفِطرة الطبيعية"، هناك بالطبع حالات عدم مساواة طبيعية من ناحية العمر، والقوة، والمقدرة، والصحة. ويُغرَّر بالقوم من غير ارتيابٍ للموافقة على تلك المؤسّسات، استناداً إلى فردانية أنانية أو محبّة للذات، التي تُشكِّل حالات عدم المساواة التكلُّفية المتمثِّلة في المجد، والاعتبار، والسُّلطة، والامتياز. وقد دمَّرَ تأسيس المجتمع تلقائياً الحرّية الطبيعية وشرَّع أفعال الاستيلاء التي من خلالها تمّ الاستحواذ على المِلكِيّة وإرساء عدم المساواة، والحُكم على كامل الجنس البشري "بالتعب، والعبودية والبؤس" ("Inequality", 70). وما أراد

روسو التشديد عليه هو أنّ الأهواء التي تجعلنا نجنح نحو العنف، والعدوان، والحرب ليست سابقة للمجتمع، بل اكتُسِبَتْ بالفعل داخل المجتمع بحد ذاته. ومن المهم التشديد على أنّ "العقد الاجتماعي" *(Social Contract)* لدى روسو هو محاولة للتغلُّب على انتفاء الأخلاق والانحلال المترتبين على تأسيس مجتمع يستند إلى تعدُّدية في الإرادات الخاصة. ومن شأن مجتمع يستنِد إلى مبدأ "الإرادة العامة"، تكمن في صميمه فكرة الصالِح العام، أنْ يُبدِّد شرور المجتمع الحديث.

إنّ حالة الحرب لدى هوبس هي نتيجة للطبيعة البشرية. ومن دون دولة قوية مُطلَقة السُّلطة أو"لوياثان" (كما يدعوها هذا الفيلسوف) لإبقاء الدول في حالة الخِشية، فإنّ الأخيرة تتبنّى دائماً حالة الحرب في علاقتها مع بعضها بعضاً. والدول تحافظ على نمطِ عيشٍ، وتجعل الحياة ذات متسع ورحابة لمواطنيها، لذا فإنّ وضعية الحرب ضد الدول الأخرى لا تكون تامّة كشأنها في "حالة الفِطرة الطبيعية". إنّ الحرب بالنسبة إلى روسو هي نتيجة لفساد الطبيعة البشرية. هي حالة تسود بين الدول لا بين الأفراد، وتداعياتها أكثر تدميراً بكثير. وبدلاً من تخفيف حدّة العنف، تعمل الدول على مضاعفتها. وعلى غرار ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس، يرى روسو أنّ الضعفاء يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالأقوياء عبر اتفاقيات، وتحالفات، ومعاهدات غير رسمية. أمّا الأقوياء، فلا يشعرون من جهتهم بأيّ التزام مماثل تجاه الضعفاء. لكنّ روسو على نقيض المُفكِّرين "الواقعيين" الثلاثة لا يدّعي بأنّ للأقوياء حقاً طبيعياً في الهيمنة على الضعفاء. إنّه ببساطة يُورِد واقعاً، ويُحذِّر الكورسيكيين بوجوب تحاشي القوى العظمى ("Corsica", 142)[18]. وهو لا يتَّبِع خطى مكيافيلي وهوبس في طرح مذهب "المصلحة الذاتية للدولة"

(raison d'état). فإذا كانت الدول تتحفَّز من خلال مصالحها، فإنّه يسهُل توقُّع أفعالها. في المقابل، إنّما نزوات الوزراء أو عشيقاتهم، ومصالحهم الآنية ودوافعهم التصادفية هي التي تُحدِّد السياسة. وما من تأكيدٍ قطعي أو تثبُّت في قراءة سلوك الدول لأنّها لا تتصرّف وفقَ نظام من المبادئ الثابتة: "ما من شيء أكثر رعونة من العلوم السياسية في بلاط الحُكّام. وبما أنّ لا مبادئ محدّدة لها، لا يمكن استخلاص استنتاجات معيّنة منها؛ وكلّ هذا التنظير الدقيق حول مصلحة الأمراء هو لعبة أطفال تجعل ذوي العقول يضحكون" (*Poland*, 192-193)[19]. وهذا يصل إلى حد رفض "الواقعية". فالانحراف الذي وقعت فيه أُسَر الحُكم المَلَكِي قد منعها حتى من الارتقاء فوق الهوى والنزوات بغية التصرُّف وفقاً لمبادئ "المصلحة الذاتية للدولة".

يُميِّز روسو نفسه عن مناصري مذهب "الواقعية" عبر إنكار فكرة "المصلحة الذاتية للدولة" والمساواة بين الجبروت والحق. وهو ينفي إمكانية اشتقاق الحق من الجبروت. فالقوة مادية ولا يمكن أن نستحدث منها أي التزام أخلاقي. فإذا كانت القوة هي التي تستحدث الحق وتسنده ومن دونه لا يشعر البشر بأيّ التزام ويتوقَّفون عن الإذعان للسُّلطة الحاكمة، فإنّ الحق عندئذ يكون غير ذي ضرورة: لا يمدُّ القوة بأيّ شيء. فالقوة لا تستحدث التزاماً، والمرء غير مُلزم بالإذعان سوى لسُلطة مشروعة. وليس لأحدٍ سُلطة طبيعية على أخوته البشر، ولا يمكن أي قدرٍ من القوة أن يستحدث تلك السُّلطة: إذاً، يستتّبع ذلك أن تنشأ السُّلطة من العُرف والتوافق. ويجدر بنا التذكُّر أنّ روسو أُعجِبَ بمكيافيلي ليس كمُرشدٍ علَّم الأمراء مفهوم "المصلحة الذاتية للدولة"، بل كمُعلِّم للجمهوريين حول الوسائل المنافية للضمير التي كان الأمراء يتهيَّأون لاستخدامها من أجل الحفاظ على

سُلطتهم (Social Contract, 183; "Political Economy", 116)[20]. والكشف عن مبادئ الدول الحديثة ونظام الدول المعاصر من شأنه أن يوفر خدمة مماثلة لأولئك الذين يُقيِّمون الحرّية والمساواة على نقيض الخضوع. وفي إنكاره لمزاعم هوبس الأساسية ورفضه المساواة بين الجبروت والحق وإجازة مبدأ "المصلحة الذاتية للدولة"، لم يستعن روسو بالفكرة التقليدية القائلة بوجود "قانون طبيعي" غيِّبي يُرشِد سلوك الدول.

إنكار "القانون الطبيعي"

على الرغم من استخدام روسو لمفردات مدرسة "القانون الطبيعي"، وتآلفه مع كتابات غروتيوس وبوفندورف وبورلاماكي (Burlamaqui)، فإنّ هذا المذهب أصبح بين يديه متحوِّلاً. فروسو لا ينكر علناً أنّ مصدر كلّ عدلٍ هو الله. بل يرى أنّ ما هو صالحٌ ومتماثل مع النظام هو مستقل جداً عن الأعراف. لكنّه يذهب إلى حد القول إنّ عدم مقدرتنا على استيعاب هذه العدالة الغيِّبية يوجب علينا تأسيس حكومات (Social Contract, 160)[21]. وهو يربط "القانون الطبيعي" في "حالة الفِطرة الطبيعية" بالمشاعر الوجدانية التي تجعلنا نناى عن الأفعال المتَّسِمة بالوحشية. إنّه ليس قانوناً طبيعياً يمكن اكتشافه بالعقل، أو يمتثل له. فالإنسان الطبيعي لم يُطوِّر بعد طاقاته العقلانية. ولا بُدّ لذلك من انتظار تأسيس المجتمع المدني. ويؤكّد روبرت ديراثي (Robert Derathé)، أشدُّ مناصري روسو كمُنظِّرٍ لـ "القانون الطبيعي"، أنّ الأخير إنّما في المجتمع المدني أعادَ إرساء الرابط بين العقل وقانون الطبيعة. لكنّه يعترف أنّ تفسيره ينطبق فحسب من ناحية نظرية الأخلاق وأنّه لا يجد سبيلاً للتوفيق بين نظرية "الإرادة العامة" السياسية وفكرة "القانون الطبيعي"[22].

وفي كتابه *Social Contract* يسخر روسو من اللجوء إلى أُسس السُّلطة المستندة إلى الآباء الأوائل للبشرية بالتحدُّث عن حقوق منحدرة من آدم ونوح (*Social Contract*, 143). وفي مقدّمته لكتاب **بحث في أصل عدم المساواة** (*Discourse on the Origin of Inequality*'') ينتقد مذهب مدرسة "القانون الطبيعي" المعاصرة له. ويجادل بأنّ مناصري "القانون الطبيعي" في أيامه قد حصروه في العلاقات الأخلاقية بين البشر العقلانيين، الذين يدركونه بواسطة العقل. وعلى الرغم من تباين تعريفاتهم لـ "القانون الطبيعي"، فإنّهم يوافقون جميعاً على أنّه من المحال معرفة مبادئه الأساسية والإذعان لها من دون أن يكون المرء "عقلانياً كبيراً وماورائياً عميقاً" (''Inequality'', 35). وعلى نحو مفارق، لا بُدّ أنّ البشر قد احتاجوا من أجل تأسيس مجتمع إلى ما تملكه قلّة قليلة داخله، تحديداً مَلَكَة عقلية متطوِّرة جداً. وأوصل روسو الفكرة ذاتها في كتابه *The Social Contract* حينما تحدّث عن استبدال الغريزة بالعدالة. فمن أجل وضع قوانين عادلة، وجبَ أن يكون البشر بالفعل ما ينبغي أن يكونوا عليه نتيجة للقوانين (*Social Contract*, 164).

وبين سطور فصول هذا الكتاب المتمحورة حول فكرة "نظام أخلاقي عالمي"، بدءاً من الرُّواقيين وصولاً إلى بوفندورف، شاهدنا كيف أنّ مجتمع البشرية يكمن في صميم هذا النظام. ويُرَى هذا المجتمع عادة بأنّه خاضعٌ لقانونٍ أخلاقي لا بُدّ بطريقة ما أن يُقِرّ بتأسيس مجتمعات ودول تخصُّصية، تترتّب عليها واجبات تجاهه.

ويجادل روسو بأنّه من المغالطة التفكير أنّ ثمة مجتمعاً عاماً من البشرية متّحداً تحت أحكام قانون أخلاقي عالمي. فليس هناك احساس مشترك يجعل البشرية وحدة واحدة، أو أي مفهوم يُدلِّل على أنّه في التصرُّف كفرد ثمة سعي وراء غاية نسبية وعامة بالنسبة إلى الكُلّ. وينكر روسو أن تكون الأفكار حول الرَبّ و"القانون

الطبيعي" موجودة بالفِطرة في قلوب البشر، فلو كانت هناك فلا حاجة عندها إلى تعليمها، لأنّنا بذلك نقوم بتعليم الناس ما يعرفونه بالفعل. وبدلاً من أنْ يكون المجتمع الأخلاقي للبشرية يتبدّى في المجتمع المدني، أي إفساح العام أو العالمي المجال أمام الخاص، فإنّ تجربتنا لمجتمع قائم بالفعل هي التي ولَّدَت أفكاراً عن مجتمع عالمي مُتصوَّر. ووجَبَ أولاً أن نصبح مواطنين من أجل أن نُدرِكَ أنفسنا كبشر. فما يُعلِّمه العقل تؤكّده الوقائع. إنّما في وقتٍ متأخر نسبياً من تاريخ التطوُّر البشري انبثقت الأفكار المجيدة حول "الحق الطبيعي" وأُخوَّة البشر؛ فهي لم تصبح منتشرة على نحو واسع حتى ظهور المسيحية، وكانت حتى في حينه متقطِّعة وغير مستقرّة. وكذلك في ظل "قوانين جوستنيان" لم تتوسَّع "إنسانية الرومان" إلا ضمن حدود الإمبراطورية (*First Social Contract*, 104-109).

فالبشر في "حالة الفِطرة الطبيعية" هَمَجٌ ومتوحِّشون، أيّاً تكن الصفات التي يملكونها عند النظر إليهم تأمُّلاً للماضي. فهم لم يعرفوا أي شيء عن العلاقات بين البشر وغير واعين ذاتياً لكونهم أحراراً. فمبادئ "القانون الطبيعي" غير قابلة للتطبيق ضمن "حالة الفِطرة الطبيعية" لأنّ مَنْ هم في هذه الحالة ليس لديهم علاقات أخلاقية بيِّنة مع، أو التزام تجاه، بعضهم بعضاً، ويفقدون المقدرة على اتّباع قواعدها الأساسية. ويرفض روسو زعم بوفندورف ولوك بأنّ البشر اجتماعيون طبعاً، ويشجب بقوة الفكرة القائلة بأنّ هناك مجتمعاً طبيعياً للبشرية. إنّما مع تطوُّر الوعي الذاتي فحسب، أي وعي النفس والآخرين في المجتمع، تطوَّرت الإمكانيات الإنسانية. وحالاتُ عدم المساواة الموجودة بين البشر في مجتمع لا يُجيزها القانونُ الطبيعي الأخلاقي في "حالة الفِطرة الطبيعية"؛ إنّما هي حتماً من وجهة نظر روسو نتيجة للقانون البشري.

ويبدأ مناصرو "القانون الطبيعي" بتحديد القواعد التي قد تكون مناسبة للبشر للتوافق عليها بكونها مُجدية اجتماعياً وإعطائها تسمية "القانون الطبيعي" على أساس الصالح المفترض الناتج من مراعاتها عالمياً. وتستند مثل هذه التفسيرات لطبيعة الأشياء إلى تصوُّراتٍ تقديرية لِمَا قد يبدو صحيحاً. والمأخذ الرئيسي لدى روسو تجاه فُقهاء "القانون الطبيعي" هو أنّهم يتقبّلون فحسب ما يسعون إلى إثباته. ويخفقون في تجريد تلك الخصائص الإنسانية المُكتَسبة في مجتمع. فهم يأخذون ما يكتسبه البشر اجتماعياً ويُسقطونه رجعياً على "حالة فِطرة طبيعية". وبعبارة أخرى، يخفق فُقهاء "القانون الطبيعي" في العودة إلى الوراء بما يكفي أو السبر عميقاً وصولاً إلى أصالة الإنسان.

روسو والمنطق التاريخي

على الرغم من واقع استخدام روسو لمفردات الحقوق الطبيعية الرائجة، فإنّ أفكاره مثَّلت ابتعاداً لافتاً عمّا كان يُرتبَط تقليدياً بهذا المذهب. فقد أنكر أولاً بأنّ يكون للإنسانية طبيعة أخلاقية ثابتة، أو أن يكون المجتمع قد تشكَّل لحماية الحقوق الطبيعية ذات الوجود السابق. فحالة الطبيعة بالنسبة إليه ليست حالة أخلاقية، وكلّ مَنْ في هذه الحالة ينقصه العقل لدرجة أنّه حتى لو كان هناك قانون أخلاقي تُصنَّف ضمنه الحقوق الطبيعية فلن يكون بمقدوره التوصُّل إلى معرفته. فالطبيعة البشرية ليست ثابتة غير متحوِّلة. ويرى روسو أنّ الجنس البشري يتباين من ناحية السِمات والطِباع من عصرٍ إلى آخر. فأهواء البشر تتغيّر، كشأن احتياجاتهم ومُلذّاتهم. فما كان يُشكِّل السعادة القصوى للإنسان الهَمَجي من شأنه أن يهبط بالإنسان المتحضِّر إلى درجة اليأس والقنوط. وأشار روبرت ووكر (Robert Wokler) إلى أنّ روسو، أكثر من أي مُفكِّر معاصر آخر، يرى أنّ

الطبيعة البشرية تتكيَّف بالسياسة[23]. وباستخدامنا لمصطلح هوليس (Hollis)، يُشبه الإنسان عجينة لدائنية. فطبيعته مِطواعة مرنة وقابلة للصوغ والتشكيل والقولبة[24]. وهذا لا يعني أنّ الإنسان مرنٌ إلى ما لا نهاية. إنّ المسار التاريخي يعمل على المادة المحدودة الإمكانيات. والإنسان الطبيعي مدفوعٌ بمشاعر محبّة الذات والرأفة، لكنّه يملك أيضاً إرادة حرّة وقدرة على الترقّي، أو تحسين الذات. وكان روسو حتماً مع الرأي القائل بأنّ مرونة الإنسان كانت عرضة لتأثيرات مُعزِّزة ومُفسِدة في آن. فالمجتمع الصالح يوفر البيئة المناسبة لتطوُّر مواطنين متَّسِمين بالفضيلة تنسجم مصالحهم مع الصالح العام. أمّا المجتمع الفاسد فيُنتِج مواطنين تُحفِّزهم إراداتهم الأنانية الخاصة.

الخروج من "حالة الفِطرة الطبيعية" ليس بالنسبة إلى روسو بداية لانحدار حتمي: إنّها المرحلة التي يمكن فيها لكلّ ما هو رائع في البشرية أن ينمو ويزدهر، أو في المقابل ينحدر إلى مدارك الفساد. ونحن كبشر نُحدِّد هذا المسار. و"حالة الفِطرة الطبيعية" بالنسبة إلى روسو ليست حالة أخلاقية، إنّها في الحقيقة مجرّد حالة بشرية. وإنّما عبر الانتماء إلى مجتمع يكتسب الناس السِمات الإنسانية الواضحة. ويتحوَّل الفرد "من حيوان غبي محدود إلى كائنٍ ذكي وإنسان" (*Social Contract*, 151). وتُستَبدَل الغريزة بالعدالة، والدافع الجسدي بالواجب، والهوى بالحق. فعندها يمكن نفوس البشر أنْ ترتقي، وعقولهم أن تتطوّر، وآفاقهم الفكرية أن تتوسَّع، وتتخذ مشاعرهم أعماقاً جديدة فحسب. ونظرية روسو ليست تأسيسية من حيث كون طبيعة الإنسان مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية المحبوك في نسيجها والممتدة على فترات طويلة من الزمن. ولا فُصام بين الطبيعة البشرية والمجتمع البشري، فالأخير هو "تأسيسي" للأولى.

الهدف من وراء كتابه **بحث في أصل عدم المساواة** ليس إظهار

الأصول الاجتماعية والتاريخية للشرور البشرية فحسب، بل أيضاً الأصول الاجتماعية للأخلاقية[25]. وكان البشر ليغدو المخلوقات الأكثر رفعة لولا امتهان حالتهم الجديدة، وهو غالباً ما يقودهم إلى حالة أدنى من تلك التي خرجوا منها. وفي رصده للفساد وانعدام الأخلاق من حوله، وضَعَ روسو تصوُّراً لمسار التقهقر الذي سلَكَه البشر. ويُخطئ هوارد ويليامز في ادّعائه بأنّ روسو يهدف إلى "الحكومة والمجتمع عموماً"[26]. وما يهدف إليه هو الحكومة التي تفترض مسبقاً المصلحة الذاتية والتي تتخلَّل بمبادئها مجتمعَ الدول العالمي. وهدف كتاب *The Social Contract* هو تحويل هذه الحالة.

وعلى غرار غيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico)، يرى روسو عالمَ البشر نتيجة للذكاء البشري. والشرورُ التي يراها من حوله - سياسة القوة، عدم الأمان، وانتفاء الأخلاق - هي من صنع البشر، ولكونها غير متأصِّلة وحتمية، يمكن التغلُّب عليها بالإرادة البشرية. لذا نجد روسو، بصفته أبعد ما يكون عن ذلك التشاؤمي المتطرِّف الذي يُصوِّره لنا "الواقعيون"، مؤمناً بقدرات البشر في الإصلاح الذاتي، بدءاً بإعادة تأسيس الدولة على مبادئ أخلاقية. ووجبَ ألاّ يكون معيارُ السلوك الأخلاقي قانوناً طبيعياً مجرّداً منفصلاً عن تجربة الكائنات البشرية، ولا مبادئ تستند إلى المصلحة الذاتية وقادرة على تبرير أي فعلٍ نزوي متقلِّب، بل ينبغي أن يكون معياراً متأصِّلاً في الإرادة الحقيقيّة للأفراد، معياراً يستند إلى مبدأ الصالح العام، لا إلى المصلحة الذاتية، وفكرة الإرادة العامة لا الإرادة الخاصة. وهذا ما قصده في بداية كتابه *The Social Contract* حينما قال "سأسعى دائماً في هذا البحث إلى أن أجمع سوية ما يسمح به الحق وما تُمليه المصلحة، لذا فإنّ العدالة والمنفعة ليستا متعارضتين مع بعضهما بعضاً" (*Social Contract*, 141). ويذهب إلى حد القول إنّ حقوق

أي نظام اجتماعي هي الأكثر حُرمة وكذلك أساس حقوق الآخرين جميعاً. والحقوق ليست طبيعية، بل "مبنيّة على التوافق والأعراف". وعلى نقيض التنظيم البشري، وهو من صنع الطبيعة، فإنّ تشكيل الدولة هو من أعمال الفن (*Social Contract*, 194).

الدولة كوحدة سياسية في العلاقات الدولية

من شأن وجود مجتمع واحد مؤسَّس على مبدأ المصلحة الذاتية أن يقود حتماً إلى نشوء مجتمعاتٍ متعددة بغرض الحماية الذاتية ضد قوات متحدة. والتعاطف الطبيعي بين الأفراد في "حالة الفِطرة الطبيعية" يفقد رهافته في العلاقات بين المجتمعات. إذاً، بالنسبة إلى روسو فإنّ انقسام العالم إلى مجتمعات منفصلة هو عملٌ مصطنع، والحواجز التي تفصل بين الأمم المختلفة هي من صنع الإنسان.

والمشقّات التي أجبرت البشر في "حالة الفِطرة الطبيعية" على التوحُّد تتفاقم في العلاقات بين الأمم. فقد دفعت الحروب، والمعارك، وأعمال الانتقام إلى فساد العقل ما جعل من المقبول قتل إخوتنا في البشرية.

ويجادل روسو بأنّه في "حالة الحرب" هناك حدود طبيعية لحالات عدم المساواة بين الأفراد، في حين إنّ الدول، وهي صنعة البشر، ليس لها حدود طبيعية. فحجمها، وقوتها، وأمنها تتصل بالدول الأخرى، التي ينبغي عليها أن تُقارِن نفسها بها. إلا أنّ أعضاء الدولة، على عكس أعضاء الجسد الطبيعي، لا تتّحد وتعمل في انسجام. وغالباً ما تكون الإرادات الفردية العاملة على نحو منفصل أكثر قوة من الإرادة العامة، وأكبر ما تكون الدولة أصعب ما يكون بَثّ الرُّوح العامة والعمل ككيانٍ متحد. ومن صالح الدولة زعزعة استقرار الدول الأخرى بوسائل تُدبَّر لمنع تطوُّر التماسك الاجتماعي

والرُّوح العامة فيها، وبالتالي تجنُّب تقهقر مكانتها الخاصة بالنسبة إلى جيرانها. والطمع الأساسي الذي يتحدّث عنه روسو في بحثه حول أصول عدم المساواة إنّما يتأجَّج باحتمالات الإفادة من غنائم الحرب. إذاً، تحوَّلت الحرب في عقول البشر من صدامٍ بين أعداء ومتحاربين إلى فرصة استباحة بين اللصوص، والنهَّابين، والطُّغاة.

الحرب إذا ما فُهِمَت على نحو صحيح هي نتيجة لنِيّة قوية متبادَلة بين الدول لتدمير أو إضعاف بعضها بعضاً. وتُشكِّل هذه النيّة أو النزعة حالة حربٍ، فيما يُشكِّل تحوُّلها إلى فعل "وضعيّة حرب" ("State of War", 40"). إلا أنّ الحرب ليست علاقة بين الأفراد من البشر. إنّها علاقة بين الدول حيث يكون الأفراد العاديون أعداءً بشكل عَرَضي، لا كمواطنين بل كجنود، مدافعين عن تراب الوطن. ولا يكون للدولة عدو سوى دولة أخرى (*Social Contract*, 145-146). أمّا الشخص المعنوي العام للدولة، أو السُّلطة السيادية، فهو الكيان الوحيد الذي يُشرَّع له دخول علاقة حرب. وكلّ الخلافات الأخرى هي نزاعات خاصة.

أولئك الذين صنَّفوا روسو بأنّه "واقعي" إنّما استندوا إلى شرحه لمشروع سان بيار (Saint-Pierre) للسلام الدائم بأنّه تفسيرٌ تشاؤمي جداً للعلاقات الدولية. لكن مجدداً ينبغي علينا ألاَّ نغفل عن تحليل روسو لحالة العلاقات السائدة آنذاك بين الدول، وما كان يعتقد أنّه ممكن في المستقبل. ولا يقترح روسو أنّ أي عالم يضم دولاً عديدة يقود حتماً نحو النزاع. فتحليله هو أكثر عمقاً ودقّةً. فهو يقول إنّ الدول كما هي قائمة في عصره، التي تشكَّلت على هذا النحو لمضاعفة المصالح الخاصة لأولئك الذين يودّون تعزيز وإدانة حالة المساواة، إنّما محتومٌ عليها الوقوع في نزاع دائم. فقد اعتبر بالتالي أنّ سان بيار ساذج بالركون إلى الدول كما كانت قائمة آنذاك

لتشكيل اتحادٍ كونفيدرالي مُسالِم. ولا ينتقد روسو مَطْمَح سان بيار بقدر انتقاده لوجهة نظره السخيفة جداً إزاء مصالح الحُكّام في أوروبا المعاصرة له. فهؤلاء الحُكّام، كما يجادل روسو، لم تُحفِّزهم رغبة بتحقيق الصالح العام، بل مصلحة ذاتية ورغبة في الهيمنة.

يفترض تصوُّرُ سان بيار لاتحادٍ في أوروبا مُسبقاً التعاونَ بين حُكّام الدول[27]. أولاً، يتوجَّب عليهم التوافق بشكلٍ قاطع على تأسيس مَجْمَعٍ دائم تُحَلّ فيه النزاعات والخلافات بالتحكيم أو بالإجراءات القضائية. ثانياً، يتعيّن على السُّلطات السيادية الأوروبية التوافق على عددٍ من الممثِّلين، وإجراءات المداورة في المناصب ذات المسؤولية الكبيرة، وتخصيص النفقات التي ستُجبَى من كلّ دولة. ثالثاً، ينبغي على الاتحاد أن يضمن "الوضع الراهن" ورفض جميع الادّعاءات السابقة للدول بأراضي أو ممتلكات بعضهم بعضاً، ما خلا مسائل الخلافة المتنازع عليها مستقبلاً أو ادّعاءات أخرى قد تنشأ. ويمكن حل مثل هذه النزاعات عبر التحكيم فيما ينبغي حظر اللجوء إلى القوة كلّياً. رابعاً، وجبَ التوافق على الشروط بما يُعرِّض كلّ عضو ينتهك بنود الاتفاقية للإبعاد والمعاقبة، فيما يتعيّن صوغ الأحكام لضمان الأمن الجماعي بما يُجبِر الدول الناشزة على الإذعان لشروط الاتفاقية. وأخيراً، يمنح البند الخامس مَجْمَعَ الاتحاد المذكور سُلطات تشريعية. ويمكن أن يُسمَح لهذا المَجْمَع بداية اتّخاذ قرارات مشروطة بتصويتٍ يحتكم إلى الغالبية التامّة، وبعد خمس سنوات اتّخاذ قرارات تقريرية بتصويتٍ بغالبية ثلاثة أرباع الأعضاء، في ما يتعلّق بمسائل تصبُّ في صالح عام هذا الاتحاد في أوروبا. ووجبَ ألاَّ يطرأ أي تغيير على هذه البنود الخمسة من دون موافقة جميع الأطراف بالإجماع.

وفي تبرير لهذه الخطة، يقترح سان بيار وجوب إثبات أنّ مثل

هذا المخطَّط قد يُرسي سلاماً دائماً، وأنّه من مصلحة الحُكّام والسُّلطات السيادية إنشاء اتحاد في أوروبا. في المسألة الأولى، يؤكّد أنّه ما أن يتم إنشاء اتحاد في أوروبا حتى لا تُقدِم أي دولة، أو تحالف صغير من الدول، على انتهاك البنود المتَّفق عليها والمجازفة بالإخضاع من قِبَل القوات المتّحدة لمجموع الدول. ويحتاج مثل هذا الاتحاد إلى ضمان عدم تمرُّد أي من أعضائه. والحوافز التي تدفع الدول إلى دخول الحرب - الغزو، والدفاع الذاتي، والنيّة في إضعاف الجار القوي، والحفاظ على حقوق الدولة، وتسوية النزاع عند فشل التفاوض، أو تطبيق شروط التزام باتفاقية - قد تغدو جميعاً غير ذات أهمية مع إنشاء الاتحاد. وينبغي التخلّي عن طموحات الغزو نظراً إلى استحالة القيام به، وفي المقابل تتبدَّد جميع مخاوف التعرُّض للغزو، ولا يكون بعد ذلك ثمة حاجة لمحاولة إضعاف دول الجوار بسبب الخوف من قوتهم المتنامية. ولا حاجة بعد ذلك للدول إلى الانخراط في الحرب للحفاظ على حقوقها. ويتم الإقرار بالحقوق السابقة بموجب شروط البند الثالث من الاتفاقية، فيما يمكن تسوية النزاعات التي قد تنشب حول الحقوق في المستقبل عبر التحكيم. وأخيراً، في ظل انتفاء وجود عدو محتمل يُخشَى منه، لا تكون ثمة حاجة لدى الدولة لحلفاءٍ يكتنفونها بحمايتهم ولا تُستدعَى بالتالي للإيفاء بالتزامات اتفاقيةٍ كتلك السائدة قبل الاتحاد.

ويُطرَح السؤال مجدداً على نحو توكيدي حول ما إذا كان أي اتحاد في أوروبا يصبّ في مصالح كلّ دولة. فالدول، كما يرى سان بيار، تجهد بفعل وَهْم إحراز مكاسب من وراء الحروب. وغالباً ما يُفَت في عضد الجانب المنتصر وَهَناً، لكنّه يجد عزاءً فحسب في ظنّه أنّ الجانب المُنهزم تخلَّف أكثر وَهَناً منه. وهذا المَكْسَب المزعوم هو بحد ذاته مجرّد مظهر شكلي لأنّه بالنسبة إلى غير المتنازعين

غدت الدولة المنتصرة أقل قوة. وأكلاف استنزاف الموارد في الحرب على المدى الطويل قلّما تؤخذ في الحسبان أيضاً. فأعباء الضرائب العالية، واضطراب التجارة، وتناقص عدد السُكّان بسبب الإصابات، وكذلك تراجع معدّل الولادات من شأنها جميعاً أن تُضعِف الدولة، التي كانت لتبدو أقوى لو امتلكت رقعةً أصغر امتداداً لتشملها بالحماية واحتضنت سُكّاناً لم تزدهم ويلات الحرب رَهَقاً بل تنعَّموا بقوانين صالحة. وعلاوة على ذلك، من شأن الدولة التي تُخضِع نفسها لفوائد الاتحاد لا لحظوظ الحرب أن تُبدِّد القسم الأكبر من عدم اليقين الذي يُحيق بها وحيدة. وبالتالي تُشجَبُ النزاعات السابقة، وتُحفَظ حقوق مِلكِيّة الأراضي المتوارثة، وتتسهَّل التجارة، وتنشط الزراعة بفضل تحسُّن الأمن، وإلغاء الضرائب الثقيلة المخصّصة للمغامرات العسكرية، وتُستحدَث الفرص لازدهار أكبر للفنون والعلوم.

وخَلُصَ روسو في تعليقاته على مشروع سان بيار إلى التأكيد بأنّ مؤلفه قد تصوَّر البشرَ ليس كما ينبغي عليهم أن يكونوا بل كما هم عليه في الواقع: "ظالمون، وجشعون يضعون مصلحتهم فوق كلّ شيء" ("Saint-Pierre's Project", 87"). إلا أنّ مثل هؤلاء البشر يُفترَض بهم أنْ يمتلكوا ما يكفي من المنطق العقلاني لمعرفة مصالحهم وما يكفي من الشجاعة للعمل عليها لصالح سعادتهم، "وإذا بقي المشروع، على الرغم من كلّ هذا، غير متحقّق، فهذا ليس لأنّه ضاربٌ في المثالية، بل لأنّ البشر مجانين، وأنْ تكون عاقلاً في عالم من المجانين هو في حد ذاته نوعاً من الجنون" ("Saint-Pierre's Project", 88)[28].

وفي حُكمِهِ على المشروع، يُبدي روسو نبرة انتقادية. فهو يجادل بأنّ "الأب سان بيار" يُمعِن النظر ملياً في كيفية عمل الاتحاد

بعد تأسيسه، لكنّه يُظهِر حُكم طفلٍ إزاء كيفية إنشائه (“Saint-Pierre’s Project”, 94). فحُكّام الدول الأوروبية كما كانوا عليه آنذاك وضعوا نصبَ أعينهم هدفين: هدفاً خارجياً لتوسيع نطاق حُكمهم ليشمل مناطق جديدة، وآخر داخلي لجعل حُكمهم مُطلَقاً أكثر فأكثر. وإنشاء اتحاد في أوروبا قد يُحبِط هذين المخطَّطين. فهو لا يُجمِّد فحسب حدود الدولة، بل دستورها أيضاً. فأنْ تصون الأمير من أي تمرُّد هو كأنْ تصون الشعب من الطَّاغي والطُّغيان. فكما يؤكّد روسو، ما من أميرٍ قد يقبل إجباره على أن يكون عادلاً، ليس فقط تجاه الغرباء، بل أيضاً تجاه رعاياه. وما أخفق سان بيار في إدراكه هو أنّ حِسّ المغامرة (adventurism) الخارجية وتحصين الاستبداد الداخلي متلازِمان؛ إنّهما يدعمان بعضهما بعضاً. فالمغامرات الخارجية توفر للأمير الذرائع لفَرْض الضرائب دعماً لجيشٍ متهيِّئ للحرب، يستخدمه لقمع الشعب أكثر فأكثر. وليس لوزراء الأمير كذلك أي مصلحة في السلام لأنّه من صالحهم التسبُّب بالحرب وإغراق الأمير في لُجَّة الصعوبات بغية جعله أكثر اعتماداً عليهم. فهؤلاء يستخدمون الحرب من أجل التلاعب بالأمير، والحطّ من قدر منافسيهم لديه، والتخطيط لتعزيز نفوذهم وثرواتهم. ففي حالة السلام يغدو الأمير غير معتمدٍ عليهم وبالتالي يتقلص نفوذهم. ويجادل روسو بأنّ خطة السلام الدائم ليست صعبة التطبيق إلى هذا الحد، لكنّ أُناساً مثل هؤلاء لن يُقدِموا على تبنِّيها. فهؤلاء يُحبِطون مخطَّطات السلام الدائم عبر تسخيفها، والتقليل من شأنها أمام الأمير، فيُقنِعوه بأنّه من السُّخف التصوُّر أنّ مثل هذا المشروع سينجح "في ظل الظروف الراهنة" (“Saint-Pierre’s Project”, 100). إنّ الحُكّام المهتّمين بمصالحهم الخاصة لن يوافقوا على اتحاد كهذا.

ويُقِرّ روسو بأنّ محاولة الملك هنري الرابع (Henry IV) ودوق

صولي (Sully) العقيمة رغمَ تخطيطها الحسن لتأسيس "دولة مسيحية" بواسطة الغزو كانت ذات مقصد حميد. لكنّها بمنظورنا الحالي قد تُعتبر مفارقة تاريخية حادثة في غير زمانها الصحيح (anachronism). فقد شرَّعت "تسوية ويستفاليا" مبدأ توازن القوى، وأيّ حاكم حاول أن يُحقِّق مشروع هنري الرابع بواسطة القوة كان ليُهزَم من قِبَل تحالفٍ يضم دولاً أوروبية أخرى. ففَرْض الاتحاد بواسطة القوة لم يعُد بالطبع مقبولاً، وأيّ محاولة لإقامته بالتوافق قد تنتج عنها "أذيّة أكبر في حينه ممّا كانت لتقي منه لعصور" (‘‘Saint-Pierre’s Project’, 100). فمن وجهة نظر روسو ليس الاتحاد بالتوافق ولا الاتحاد بالقوة من الحلول المعقولة والمُجدية للنزاع الأوروبي بين الدول.

الحل

على الرغم من أنّ روسو يرسم صورة تشاؤمية جداً لحالة الدول في علاقاتها مع بعضها بعضاً، فهو لا يفقد الأمل دائماً حول آفاق واحتمالات التحوُّل. ويقول في "مخطوطة جنيف" (‘Geneva Manuscript’) إنّه "بعيداً عن التفكير بأنّ ليس هناك فضلية ولا سعادة لنا وأنّ السماء قد تركتنا من دون مَوئِل لمفاسد الجنس البشري، دعونا نحاول أن نستخلص من الداء بحد ذاته الدواءَ الذي وجبَ أن يُشفِيه. دعونا نستخدم ارتباطات جديدة لتصحيح، إذا أمكَنَ، نقص أو عيب الارتباط العام" (*First Social Contract*, 110). إنّ الحل لعِلَل الدولة الداخلية لا يحلّ بحد ذاته مشكلة النزاع في العلاقات الدولية. والسبب وراء ذلك هو أنّ:

إرادة الدولة، مهما كانت عامة، بالنسبة إلى أفرادها، لم تعد كذلك بالنسبة إلى الدول الأخرى وأفرادها، لكنّها تغدو بالنسبة إلى

تلك الدول إرادة خاصة وفرديّة لها حُكم العدالة في "قانون الطبيعة"، المُندرِج على نحو متساوٍ ضمن المبدأ القائم. فعندها تصبح الحاضرة العظمى للعالم الجسم السياسي حيث يُمثِّل "قانون الطبيعة" فيها دوماً "الإرادة العامة"، ودولها وشعوبها المتنوِّعة هم مجرّد أفراد (114 ,"Political Economy").

وشغف روسو بالحرّية والإستقلال يتبدّى تعبيراً سياسياً في العديد من أعماله الأدبية، من بينها **المشروع الدستوري لكورسيكيا** ('Constitutional Project for Corsica")، و**بحث حول الاقتصاد السياسي** ("Discourse on Political Economy")، و**العقد الاجتماعي**. فالاستقلال هو فعل لا تُقيِّده القوانين الاجتماعية الخارجية أو تلك الأخلاقية، فيما تعمل الحرّية تماثلاً مع القانون الأخلاقي، مُنعَتِقَة من القيود الأخرى. ويُلاقي كلّ من الاستقلال والحرّية على السواء معيارين سلبيين. فكلاهما يتطلّب انتفاء الخضوع لشخص آخر أو للطبيعة الدنيا في الإنسان. فهذا الأخير في "حالة الفِطرة الطبيعية" قادرٌ على أن يكون مستقلاً لأنّه وحيدٌ منعزل حيث لا ينطبق التمييز النوعي بين الطبيعة العُليا والأخرى الدنيا. فحرّيته في الحالة المدنيّة يصعب إحرازها بكثير. ومن أجل تجنُّب العبودية الشخصية، يقترح روسو جعل الأفراد معتمدين ليس على الأفراد الآخرين أو على المؤسّسات بل على المجتمع بأكمله، الذي يحمي شخص كلّ مواطن ومقتنياته بالقوة المتّحدة للجميع. فالفرد يتحرّر من الخضوع لطبيعته الدنيا باتحاده مع الآخرين، وبقيامه بذلك يُطيع نفسه فحسب بصفته واضعاً للقوانين التي قَبِل بها. والحرّية تتساوى مع إطاعة القانون، فيما يتساوى القانون مع التعبير عن "الإرادة العامة" للمجتمع بأكمله. فحالات عدم المساواة هي في الواقع أشكال من الهيمنة والاعتماد، وهي كما رأينا قد تشكّلت قصداً لأجل إخلال

المجتمع بأكمله. ولا يقترح روسو وجوب إنتفاء حالات عدم المساواة، بل فحسب عدم وجود أي منها استناداً إلى الوضع عند الولادة. وهو يؤكّد أنّه "وجبَ على الدولة ألاّ تمنح أي امتياز سوى إلى الجدارة، والفضيلة، والخدمة الوطنية؛ ووجبَ ألاّ ترتكز هذه الامتيازات على الوراثة أكثر من الصفات التي تستند إليها" (''Corsica'', 148). وبغية تجنُّب اعتماد منطقة على أخرى داخل الدولة يُوصي روسو قدر الإمكان بالحد من حالات عدم المساواة الأساسية السائدة إلى أدنى قدر ممكن.

والشخص الفاضل هو ذلك الذي تتماثل إرادته مع الإرادة العامة. فالوطنية، أو محبّة الوطن، هي التي تُعزِّز هذه الهوية بشكلٍ فعّال، لأنّنا حينما نُحِب شعباً نكون أكثر استعداداً لنرغب بما يرغبُ به. والتعاطف، والمحبّة، والالتزامات التي نشعرُ بها تجاه إخوتنا في المواطنية أقوى ما تكون من قِبَل مجتمع. والحقوق الأخلاقية التي نكتسبها كمواطنين تنشأ من الأعراف. وتنبثق مفاهيم "نظام أخلاقي عالمي" للبشرية من مجتمعاتنا المحدّدة، ولا وجودَ سابقاً لها. وعلى غرار بيريكليس، يُمجِّد روسو فضيلة الحب الشديد للوطن الذي هو "أكثر اتّقاداً ومسرّة بمئة مرّة من حب الخليلة" (''Political Economy'', 121؛ انظر: *Poland*, 168). ومجتمع العالم بأكمله يحدّ من المشاعر الوجدانية للبشرية ولا يوفر أساساً يُذكَر لالتزاماتنا تجاه بعضنا بعضاً كأخوة في البشرية لا كمواطنين. ويؤكّد روسو أنّ أكثر الأفعال استقامة تنشأ من الشعور بالوطنية (''Political Economy'', 121). فكلّ شعب يملك، أو يتعيّن أن يملك، سِمة وطنية خاصة. فإذا لم يملك مثل تلك السِمة فلا بُدّ من منحه إيّاها. إنّما التقاليد والمؤسّسات الوطنية هي التي تصوغ سِمة أو طابع أي شعب وتُهيِّئ لتميُّزه. وعلى الثقافة التعليمية "أن تمنح النفوس خُلُقاً وطنية" عبر

غرس الإرث الثقافي للشعب في أذهان اليافعين. فالشعب الذي وصلت محبّته للحرّية ولوطنه إلى "أعلى المراقي" لن يُقهَر بسهولة (*Poland*, 190). فمن وجهة نظر روسو، إنّ الأُمّة الحرّة لا تعتمد على أي أُمّة أخرى بأيّ شيء. وعلى نقيض اعتقاد "كنت" بأنّ التقدُّم في العلاقات الدولية يتطوّر من قدرٍ أكبر من التواكُل أو الاعتماد المتبادل، يرى روسو أنّ مثل هذا التواكُل يُنشئ الظروف المُهيِّئة لنزاعٍ دولي.

وفي تحديده لسِمات العلاقات الدولية في زمانه، وتعريف المبادئ المُحفِّزة المُفسِدة للدول الأوروبية آنذاك، يُحذِّر روسو حتى الدول المسالِمة وينصحها بتوخِّي الحيطة تجاه دول الجوار. لكنّ هذا لا يعني أنّه اعتقد بأنّ نظام الدول كما كان قائماً آنذاك كان دائماً ومحدّداً ونهائياً في هيكليّته. ويؤكّد روسو بحد ذاته أنّ "الانتقال جدلاً من الفعلي إلى المحتمل يبدو منطقاً صالحاً بالنسبة إلي" (*Social Contract*, 195). وللارتقاء فوق مثل هذا الوضع هو تحرير ليس للمضطّهَد فحسب بل للمضطّهِد أيضاً، لأنّ "ذلك الذي يرى نفسه سيِّداً للآخرين لا يعدو كونه عبداً مثلهم" (*Social Contract*, 141). وفي الحقيقة يرثى روسو لعلاقات الاعتماد. فالدولة التي تبدو في موقع المُهيمن ينتهي بها الأمر معتمدة على الأضعف منها. والحرّية بالنسبة إلى روسو، على المستوى الشخصي وبالنسبة إلى الدول، تصبح مكشوفة عندما يرغب طرف واحد في حرمان الطرف الآخر من حرّيته فينتهي به الأمر على الأغلب بفقدان حرّيته هو أيضاً. ويُحذِّر البولنديين، على سبيل المثال، من أنّ أي شعب ينشد الحفاظ على حرّيته ينبغي عليه التخلِّي عن طموحات الغزو[29]. ذلك أنّه يعتقد بوجود حجم أمثل لكلّ دولة، فيما يتعدّاه يبدأ الرابط الاجتماعي بالوَهَن. ويرى أنّه في العموم تكون الدولة الأصغر حجماً

أقوى نسبياً من تلك الأكبر (*First Social Contract*, 122). ويُحذِّر من أنّ احتياجات الدولة تتنامى بالطريقة ذاتها كتلك الخاصة بالأفراد، ليس بفعل الضرورة بل بسبب زيادة الرغبات غير الضرورية. وتُتَكَبَّد نفقات أو مصروفات إضافية من أجل توفير ذريعة لزيادة المدخول. والغزو الذي يُشبع هذه الرغبة غالباً ما يكون مدفوعاً بحافز مختلف عمّا أُعلِنَ عنه. وبعيداً من أن يكون هناك نيّة في زيادة ثروات واتّساع رقعة الأُمّة، يرغب قادتها في زيادة سُلطتهم داخل الوطن عبر شَنّ الحروب، ومضاعفة عديد جنودهم وتشتيت عقول الشعب بحروبٍ خارجية. ولا شيء أكثر تعاسة، كما يقول روسو، من شعبٍ يقوم بالغزو، لأنّ الزيادة في حجم مناطقه تؤدّي إلى زيادة نفقات إدارته. ولا يتوجَّب على كل منطقة داخل دولة أنْ تُدبِّر إدارتها الخاصة فحسب، بل عليها أيضاً أنْ تُسهِم في تعزيز وصون الإدارة المركزية (''Political Economy'', 131). إنّ الغزو هو شكلٌ من أشكال العبودية يجعل الغازي يعتمد على المقهور الذي قام بغزوه. حتى إنّ الأمم العظيمة قد أفرطت في توسيع نطاقها على هذا النحو ووقعت فريسة الانحطاط. ونصيحة روسو هي أنّ على الدولة الكفاح لكي تغدو مُكتفية ذاتياً بغية تجنُّب الاعتماد على الدول الأخرى. فنصيحته إلى الكورسيكيين، على سبيل المثال، هي أن "اعتمدوا على أنفسكم فحسب"، وأنْ لا يسمحوا للأسياد الخارجيين باستغلال الشِقاق الداخلي بغية جعلهم مُعتمدين عليهم (''Corsica'', 142-143).

إذا حافظت أي دولة على استقلالها فإنّها لن تحتاج إلى الغزو ولا تكون عُرضة له. وهو ينصح الكورسيكيين والبولنديين على حد سواء بأنّهم إذا أرادوا أنْ يكونوا أمماً تنعم بالكفاية الذاتية، والسعادة، والحرّية والسلام فعليهم أن يُعيدوا إحياء أفضل نواحي عاداتهم وأرقاها. ووجبَ أن يُستبدَل المال إذا أمكن بحوافز أكثر وطنية للقيام

"بمآثر عظيمة" (*Poland*, 177؛ انظر: "Corsica", 143). ولا بُدّ لهم من أن يُنمّوا روحاً معنوية مُحَارِبة، سليمة وشجاعة من دون الانجراف وراء الطموح. ويمكن تحقيق ذلك عبر تشكيل قوّات مسلّحة من المواطنين، بما يتطلّب إخضاع الأُمّة بأكملها لتدريبٍ عسكري. ويتعيّن تشجيع التجارة التقليدية وتنمية الزراعة. وفي كتابه **مشروع لأجل كورسيكا** (Project for Corsica) يجادل روسو بأنّ تنمية الزراعة هي الوسيلة الناجعة الوحيدة لجعل الدولة مستقلة في شؤونها الخارجية. ما من ثروة مهما عظمت تحل مكان الكفاية الذاتية في إنتاج الغذاء. فأنْ تعتمد الدولة على دولةٍ أخرى لاستيراد غذائها هو أن تخضع لرحمتها. والتجارة، ولو أنتجت ثروة، تقود في الوقت ذاته إلى الاعتمادية. إلا أنّ روسو يُوازي بين الزراعة والحرّية ("Corsica", 145). وهو يعي أيضاً أنّ إغراءات المدينة تجتذب الشباب بعيداً من الحياة الزراعية. والحل الذي يقترحه هو جعل الأرض أساساً لحقوق المواطن ومكانته، وتمتين الروابط الأُسَريّة لجعل أصل الأُبوَّة مرتبطاً بالأرض ("Corsica", 155). وعلاوة على ذلك، لا يُجيز استنزاف الموارد وفقاً لأهواء الفرد، لكنّه يؤيِّد الاستغلال الذكي، والمدروس، والمستدام لموارد طبيعية مثل الغابات.

ومن وجهة نظر روسو، فإنّ المسيحية بتشديدها على العالم الآخر، قد قوَّضت الوحدة الداخلية للدولة وعزَّزت احتمال وقوع نزاعات في العلاقات بين الأمم بسبب طموحاتها أن تصبح ديناً عالمياً. ويمكن الاستدلال بوضوح من مناقشة روسو لـ "الدِّين المدني" في كتابه *The Social Contract* أنّ العودة إلى دين أكثر استناداً إلى الوطنية ويتأثر بالوثنية قد يُسهِم إلى حدٍ كبير في الحد من النزاعات الدولية، لا سيّما الحروب الدينية. ويمكن اعتبار نقاشه هذا

مقبولاً على نحو معقول كامتدادٍ لاهتمامه بالاستقلال الوطني. فهو يجادل بأنّ جميع الدول في القديم من الأزمان جعلت لها "إلهاً" مرتبطاً بعبادة معيِّنة. وكانت أديانها المنفصلة والخاصة غير متميِّزة عن حكوماتها. فقد كان نطاق "الآلهة" محاطاً بحدود وطنية. ولم يكن لـ "آلهة" الأمم الوثنية أي "ادّعاءات" إزاء شعوب الأمم الأخرى. فهي لم تكن "آلهة" غيورة. وكانت خدمة الدولة تعني خدمة "آلهتها". أمّا الدولة فكانت بمثابة حكومة دينية أو "ثيوقراطية" (theocracy) كبير كهنتها هو الأمير، وكهنتها هم الوزراء والقضاة. والوسيلة الوحيدة لتحويل دين شعبٍ تمثَّلت في قهره غزواً و"طرد آلهته". إلا أنّ روسو لم يشأ القولَ بوضوح إنّ الوثنية تتفوَّق على المسيحية. فهو يؤكّد أنّ الأديان الوطنية فاسدة لأنّها تُنمِّي السذاجة وتُشجِّع الخرافات. وهي تستبدل العبادة الصحيحة لـ "الحقيقة الإلهية" بطقوسٍ فارغة. وهي في أسوأ حال تُزعزِع استقرار الدولة عندما تصبح حصرية وطُغيانية، وغير متسامحة تجاه أولئك الذين لا يعبدون "آلهتها". ويتَّبع روسو خطى هوبس في سعيه إلى إعادة توحيد الدِّين مع السُّلطة السيادية. ويُقرّ بأنّ أي دين طبيعي تتعذَّر إقامته من جديد، ويعني بذلك أنّ ما من شعبٍ سيتقبَّل بشكلٍ عام المعتقدات ذاتها. ويرفض روسو كلاًّ من الوثنية والمسيحية لصالح "شهادة إيمان مدنيّة محض، يعود إلى الحاكم أو السُّلطة السيادية وضع أحكامها، ليس تماماً كمعتقدات الأديان، بل كمشاعرٍ للحِسّ الاجتماعي، التي لولاها لاستحال على المواطِن أن يكون صالحاً أو فرداً مُخلِصاً بين الرعايا" (*Social Contract*, 226).

وتشديدُ روسو على المجتمعات الصغيرة المُكتفية ذاتياً التي يرتبط بها المواطنون على نحو وثيق وحميم وتشكّل "إرادتها العامة" تعبيراً عن إرادات هؤلاء الحقيقية، قد أثارَ انتقاداً مفاده أنّ مشروعه

للتحرّر من الاعتمادية غير عملي إذا ما أخذنا في الاعتبار نشوء الدولة المتطوّرة، والمتقدّمة، والمتواكِلة، أي المعتمدة على غيرها، في وقتنا الراهن. وثمة مَنْ يرى بناءً على ذلك أنّ نظريته هي ضربٌ من الفضول بل عديمة الجدوى في هذا الصدد[30]. إلا أنّ مثل هؤلاء النقّاد أخفقوا في رؤية السخرية في انتقاداتهم القاسية. فهم ببساطة كانوا يُجدِّدون التوكيد على ما كان روسو يرفضه. إنّ التطوُّر في الفنون والعلوم، بما في ذلك انتشار التجارة والاعتماد المتبادل، المستندين كما هما عليه إلى مصالح أنانية وخاصة، هو السبب الكامن وراء المشكلة. ومهما كانت الإقتراحات المطروحة لإصلاح نظام الدول السائد آنذاك، فإنّ أيّاً منها إذا اعتمد على التعاون من قِبَل النظام أو الحُكم القائم قد يُديم الوَهْم الذي شغَلَ سان بيار. ومثل هؤلاء النُقّاد، بحسب روسو، يُمثِّلون العقلانية الفاسدة للإنسان المعاصر وعدم مقدرته على تمييز مصلحته الفعلية أو الحقيقية.

الهوامش

(1) F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.; London: Sage, 1977), p. 44.

(2) Franklin L. Ford, *Europe 1780-1830*, 2nd ed. (London: Longmans, 1989), pp. 51-61.

(3) Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London: Routledge, 1992), p. 186.

(4) J. H. Shennan, *International Relations in Europe 1689-1789* (London: Routledge, 1995), p. 1.

(5) انظر: Watson, Ibid., p. 199.

(6) François Fénelon, "The Balance of Power as a Source of Stability," in: Evan Luard, ed. and introd., *Basic Texts in International Relations*, trans. by William Gaunt (London: Macmillan, 1992), p. 385.

(7) Maurice Cranston, "Remembering Rousseau," *Encounter*, vol. 51 (1978), p. 38.

(8) Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959), pp. 6-7 and pp. 165-186; F. Melian Stawell, *The Growth of International Thought* (London: Thornton Butterworth, 1929), pp. 140-168, and Howard P. Kainz, ed., *Philosophical Perspectives on Peace* (London: Macmillan, 1987), p. 39,

انظر أيضاً مقدّمة ج. لويس ديكنسون (G. Lowes Dickinson) لكتاب روسو:
Rousseau, *A Project for Perpetual Peace*, trans. by E. M. Nuttall (London: F. Warne, 1927), p. xxii.

(9) Stanley Hoffman, *The State of War: Essays on the Theory and Practice of International Politics* (New York: Praeger, 1965), pp. 54-87.

(10) Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, pp. 6-7 and pp. 165-186.

(11) Howard Williams, *International Relations in Political Theory* (Buckingham: Open University Press, 1992), p. 70.

(12) Ian Clark, *Reform and Resistance in the International Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 62.

(13) Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, p. 160.

(14) المصدر نفسه، ص 185.

(15) Jean Jacques Rousseau: "*The First Version of the Social Contract,* trans. Judith R. Masters," (The Geneva Manuscript) in: *Rousseau on International Relations*, ed. by Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford: Clarendon Press, 1991),

ويقول روسو في مكان آخر "... إنّها ليست مسألة تاريخ ووقائع بقدر ما هي مسألة حق وعدالة، وأن نتفحَّص الأشياء وفقاً لطبيعتها بدلاً من مدى توافقها مع أهوائنا"
Rousseau: "The State of War," in: *International Relations*, p. 36.

(16) Michael C. Williams, "Rousseau, Realism and *Realpolitik*," *Millennium*, vol. 18 (1989), p. 190.

(17) Jean-Jacques Rousseau: "Discourse on the Origin of Inequality," in: *The Basic Political Writing*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1987).

(18) Rousseau: "Constitutional Project for Corsica," in: *International Relations*, trans. by Frederick Watkins, pp. 139-161.

(19) Rousseau: "*Considerations on the Government of Poland,"* in: *International Relations,* trans. by Frederick Watkins.

(20) Rousseau: "Discourse on Political Economy," in: *The Basic Political Writings*.

(21) Rousseau: "*On the Social Contract*," in: *The Basic Political Writings*.

(22) Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: University of Paris Press, 1950),

للاطلاع على انتقاد بارع لتفسير ديراثي، انظر: David Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study* (London: Weidenfeld and Nicolson for London School of Economics, 1973), pp. 69-76.

(23) Robert Wokler, "Rousseau's Pufendorf: Natural Law and the Foundations of Commercial Society," *History of Political Thought*, vol. 15 (1994), p. 373.

(24) Martin Hollis, *Models of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(25) Arthur M. Melzer, "Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will," *American Political Science Review*, vol. 77 (1983), p. 640.

(26) Williams, *International Relations in Political Theory*, p. 70.

(27) في العام 1754، وافق روسو على تحرير وتلخيص مشروع سان بيار للسلام الدائم في أوروبا: (1713) *Project for Making Peace Perpetual in Europe*.

(28) Rousseau: "Abstract and Judgement of Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace," in: *International Relations*.

(29) انظر: M. Levin, "Rousseau on Independence," *Political Studies*, vol. 18 (1970), p. 497.

(30) انـــظـــر: Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), p. 58.

13

إدموند بورك والمنطق التاريخي في العلاقات الدولية

في خلال القرن الثامن عشر، رأت بريطانيا، استشعاراً منها بانفصالها الجغرافي عن أوروبا القارّية، أنّها في موقع المُتحكّم بميزان القوى. وقد عبَّرَتْ عن هذا الدور الذي ادّعته لنفسها مع كلّ إصدار سنوي لـ "قانون التمرُّد" (Mutiny Act) من العام 1727 إلى العام 1867. وأناطت هذه القوانين بالجيش البريطاني مهمة الحفاظ على "توازن القوى في أوروبا"[1]. وربّما يكون من المبالغة القول أنه في خلال القرن الثامن عشر شكَّلت أوروبا نظاماً من الدول انتظمَ بمبدأ توازن القوى لأجل الصالح العام. وغالباً ما كانت المصلحة الذاتية لا العمل امتثالاً لآلية نظام ما فقط، هي التي حفَّزت الدول على إنشاء تحالفات لكبح قوة الدول المنافسة. لكنّ واقع السعي وراء مبدأ توازن القوى روَّج لفكرة "صالح عام" كان أكبر من "المصلحة الذاتية للدولة"[2]. ونظَّم مجتمع الدّول علاقاته بواسطة أربع مؤسّسات متكاملة: القانون الدولي، الذي كان في الأغلب تدويناً قانونياً لممارسات عُرفية راسخة؛ والاعتراف أو الإقرار بشرعية السُّلطة السيادية الداخلية، وقبول مبدأ عدم التدخُّل؛ وحضور ديبلوماسي دائم وحوار متواصل؛ وأخيراً، اللجوء إلى

حرب محدودة كوسيلة لتعديل الإختلال في التوازن[3] . إذاً، لم يكن نظاماً يقي من الحرب - بالطبع كانت الحرب ملازِمة لهدف الحفاظ على توازن القوى - لكنّها كانت حرباً محدودة هدَفَتْ إلى تقليص قوة الدولة المقصودة لا تدميرها كلّياً. وحينما يجادل بورك بأنّ الحرب "هي الوسيلة الوحيدة للعدالة بين الأمم" (“Letters on a Regicide Peace, I”, *Works*, vi. 156) ويؤكّد أنّ "القضاء على فرنسا" غير مُستَحبّ من قِبَل بريطانيا العظمى، ولا "من قِبَل أوروبا ككُلّ" (“A Letter to a Member of the National Assembly”, *Works*, iv. 292-293)[4] ، فإنّه يستعين بمبادئ ممارسة العلاقات الدولية كما شاهدها في زمانه. ومالَ الشارحون نحو تسليط الضوء على نقد بورك للعقلانية والراديكالية التطرُّفية في كتابه **تأمُّلات** *(Reflections)* في ما يتعلّق بخوفه على الاستقرار الداخلي لكلّ من فرنسا وإنجلترا. ويُبرِز هؤلاء خوف بورك من خطر تعرُّض القِيَم الإنجليزية الأساسية لخطر التدمير[5] . وإضافة إلى ذلك، كان من بين أبرز هواجسه في إطار إدانته الشديدة للثورة الفرنسية وتداعياتها، التعبير عن غضبه إزاء الهجوم السافر على فكرة التوازن الأوروبي المقبولة تقليدياً، ومناشدته "بريطانيا العظمى" لأداء المهمة التي اتخذتها لنفسها باستعادة التوازن. لكن هذا لا ينفي أنّه كان على الأرجح أكثر تنبُّهاً إزاء تضمينات تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على الدستور الإنجليزي من قِبَل راديكاليين استلهموا الثوّار الفرنسيين. ولا ريبَ أنّ تدمير مؤسّسات الدولة ودستورها كان بحد ذاته تهديداً للتوازن في أوروبا. وأصبح توازن القوى مفهوماً راسخاً في خلال القرن الثامن عشر لدرجة أنّ بورك اعتبر قبوله العام قاعدة معترفاً بها للعلاقات الدولية حينما أطلق عليه "القانون المشترك لأوروبا" (“Letters on a Regicide Peace, IV”, *Works*, vi. 259).

الاستعمار

على الرغم من أنّه يؤخذ على بورك هجومه العنيف على الثورة الفرنسية، فإنّه قد قدَّمَ إسهاماً مهمّاً في تعميم تصوُّرٍ حول العلاقات الإمبريالية يُشدِّد على مسؤوليات الإمبراطورية. وعاش بورك في خلال فترة برزت فيها المسائل الأميركية، والإيرلندية والهندية إلى الواجهة في السياسة البريطانية. وكان التصوُّر السائد للعلاقات الاستعمارية يدور حول حق ممنوح من السماء للدولة الأم بإستخراج المواد الأوّلية الخام وإجبار البلد المُسْتَعمَر على قبول المنتجات المُصنَّعة في مقابل ذلك[6] . وكانت اقتصادات المستعمرات خاضعة للاقتصاد البريطاني، والتجارة الخارجية مقتصرة على النقل عبر سفن بريطانية. وشكّلت إيرلندا، على سبيل المثال، السوق الرئيسية للصادارت الإنجليزية وأُجبِرَتْ على بيع الصوف إلى إنجلترا فحسب، ومُنِعَتْ من تحويله إلى سلع مُصَنَّعة. وعلى الرغم من أنّ إيرلندا كانت تعتمد على أميركا للحصول على "البوتاس" من أجل تبييض أنسجتها الكتّانية، فقد حُظّرَ على السفن الإيرلندية المتاجرة مع المستعمرات[7] . وعلى نحو مماثل، أُعِدَّتْ "قوانين الملاحة" والمراسيم التي تُقيِّد التصنيع بهدف إخضاع الاقتصاد الأميركي لبريطانيا[8] . ورغب بورك رؤية درجة أكبر من الاستقلالية الاقتصادية والسياسية وتمتُّعاً أكثر إنصافاً بالحرّيات المدنيّة وامتيازات المواطنية ضمن سياق إمبريالي. ولم يُشكِّك أبداً في وجود الإمبراطورية في حد ذاتها، بل تصوَّرها كاتحاد متقلقل لدولٍ ذات برلمانات متعاونة، جميعها مستقلّة نسبياً، لكنّها مع ذلك تخضع، من دون هيمنة، للبرلمان البريطاني، الذي قد يستردّ وظائف الحكومات الاستعمارية فقط عندما تُثبِت الأخيرة عجزها عن القيام بهذه الوظائف بأنفسها.

وحرب الاستقلال الأميركية، التي نظَّم بورك حملة فاشلة

لتفاديها، كانت بحد ذاتها بالنسبة إليه ليس تهديداً للحرّية في الإمبراطورية فحسب، بل تهديداً أيضاً للتوازن في أوروبا. وعزّزت الاتفاقية الأميركية مع فرنسا العام 1778 آمال البعض في أنْ تؤدّي أي هزيمة أميركية إلى إضعاف فرنسا في أوروبا وتقوية مكانة الملك جورج الثالث (George III)، مع زيادة تآكل الحرّيات المدنيّة بفعل نهج بلاطه في الحُكم. فإذا ما قُدِّرَ لبريطانيا الاندحار والهزيمة لأصبحت فرنسا القوة المهيمنة في أوروبا، وشكّلت تهديداً للأمن البريطاني وربّما أدّى ذلك إلى إعادة إحياء مخطَّط الغزو الفرنسي في العام 1778 الذي باءَ بالفشل[9] .

وأذِنَتْ خسارة بريطانيا لأميركا بتغيير الموقف تجاه العلاقات الاستعمارية، بما عكس حِسّاً متنامياً لبلدٍ مُشبَع بالرُّوح الدينية والإصلاحية المرتكزة إلى أُسس أخلاقية عالية. وكانت الإمبراطورية، المبرَّرة من ناحية المصلحة الوطنية، الاقتصادية والاستراتيجية، من دون أي هدفٍ أو غرضٍ أخلاقي، غير متوافقة مع الصورة التي اتّخذتها بريطانيا لنفسها كتجسيدٍ لأرقى معايير السلوك المتحضِّر. وكان بورك في مقدّمة تطوير هذا المفهوم الأخلاقي الجديد للمسؤوليات الإمبراطوريّة. وغدا باضطراد من غير المقبول اعتبار المستعمرات كأطفالٍ يتوجَّب عليهم طاعة والديهم. بل يجدر اعتبارهم كأطفالٍ نموا ونضجوا، وربّما يُصبحون يوماً مستقلّين عن أولياء أمورهم، بعدما ورثوا أفضل ما يمكن هؤلاء أن يمنحوهم.

لم يكن الموقف المتغيِّر تجاه الإمبراطورية أكثر وضوحاً ممّا كان عليه في الجدال الدائر حول مسألة دور بريطانيا في الهند. فمع منتصف القرن الثامن عشر، تحوّلت "شركة الهند الشرقية" (East India Company) من مؤسّسة تجارية، احترَمَ موظّفوها قوانين وأعراف البلد المُضيف وتبنّوا عادات الهنود في المسلك والمَلْبَس،

وغالباً ما تزوّجوا من نساءٍ هنديّات، إلى قوة سياسية، فاسدة بالكامل ومُحتَقِرة للهيكلية التقليدية للحكومة. وأمَّنَ مدراء "شركة الهند الشرقية" رعاية كبيرة للتجّار، بينما وفَّر التوظيف في خدمة الشركة فرصة للشبّان لجَني ثروة في فترة قصيرة من الوقت(10). وكان من شأن نجاحات الجنرال كلايف (Clive) في الهند أنْ جعلت عوائد التجارة تبدو ضئيلة نسبياً مقارنة بالغنائم المُكتَسبة بالمكائد العسكرية والسياسية. وفي خلال ولاية الحاكم العام الأول للهند وارن هاستنغز (Warren Hastings) اتَّبَعت "شركة الهند الشرقية" سياسة التوسُّع الإمبريالي التي برَّرت ضرورة اللجوء إلى الحرب من أجل تحقيقها. ويصف بورك الحالة بقوله الشهير: "بدأ كيان الشركة في التجارة، وانتهى في الإمبراطورية... في الواقع، إنّ 'شركة الهند الشرقية' في آسيا هي دولة في قناع تاجر" (*Warren Hastings*, i. 23)(11).

لم ينكر مناصرو وارن هاستنغز أنّه تصرَّف كطاغٍ مستبد؛ بل اعتبروا أنّ هذا التصرُّف هو الطريقة المناسبة الوحيدةَ للتعامل مع شعبٍ ذي "طِباعٍ شرقية"(12). ومن المعروف أنّ بورك حسَّن الوقائع وبالغَ في التُّهَم ضدّ هاستنغز في إطار الثأر منه ليس بهدف إدانته، بل لإثارة مسألة الأساس الأخلاقي للعلاقات الإمبريالية بكلّيتها. وأكّد بورك أنّ ما من حكومة تملك الحق في ممارسة سُلطة استبدادية جائرة، بغض النظر عن موقعها الجغرافي. ويجادل بأنّه وجبَ حُكم الهند بما يتوافق مع تقاليد تلك البلاد ويصبُّ في مصلحة شعبها.

ونجد في نظرية العلاقات الدولية لدى بورك عناصر من التقاليد النظرية الثلاثة التي عرضَ لها هذا الكتاب. وفي أوقات مختلفة واستجابة لظروفٍ مختلفة قد يبدو أحد تلك التقاليد مهيمناً على فِكْرِه، لكنّه في حالات أخرى يظهر وكأنّه يصرف النظر عنه. ولا يسعنا التأكُّد حينما يعتمد بورك طريقة ما في النقاش ما إذا كان يقوم

بذلك بسبب إيمانٍ جدّي بمبادئ تكمن في أساس ذلك النقاش، أو لأنّه يرغب في إحداث أقصى تأثير بلاغي ودرامي[13]. لكنّه يقوم بمحاولات جدّية لصوغ معيار لسلوك الدول، يقع في صميمه مفهومُ "المنطق التاريخي" الذي يميل في الإجمال إلى الهيمنة.

واقعية بورك

سعيتُ جاهداً في "الفصل الثاني" إلى التأكيد بأنّ تقليد "المنطق التاريخي" حاول جمع العناصر الإيجابية لتقليديّ "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي". فقد حاول إثبات أنّ سلوك الدول عكَسَ مصالحها من دون الانغماس فيها كلّياً. وسعى إلى إظهار أنّ سياسة الدول لم تكن متقلّبة بالكامل. فقد وفَّرت المبادئ التنظيمية التعدُّدَ والتنوُّعَ، فهي ليست مجرّدة لدرجة تنفصل فيها عن العالم الزائل ومصالحه، وكذلك ليست محدّدة بشكل لا يمكن تمييزها عن المصلحة الذاتية البراغماتية الآنية. وكانت رغبة بورك الواضحة في الإبقاء على خُلاصات تقليديّ "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي" في صوغه لمعيار "المنطق التاريخي" هي التي دفعت الشارحين إلى اعتباره "واقعياً" منفعياً براغماتياً، أو فيلسوفاً سياسياً في "القانون الطبيعي".

ثمة أمثلة لا تُحصَى لدى بورك، إذا ما أُخِذَت كلّ على حِدَة، يمكن استخدامها لتعزيز اعتباره في موقفه الفلسفي "واقعياً تجريبياً". فهو لم يُشكِّك ولو للحظة في مسألة تقسيم العالم إلى دول، وهي كلمة استخدمها لتشمل كلّ ما تضمّه الحدود القطرية لبلدٍ ما، بما في ذلك الحكومة والأُمّة. وكانت الوطنية بالنسبة إليه طبيعية على نحو أكثر من الإنسانية. ويقول في ذلك: "بعد محبّة الوالدين لأولادهما، فإنّ الغريزة الأقوى من الناحيتين الطبيعية والأخلاقية الموجودة في

الإنسان هي محبّة الوطن" (*Warren Hastings*, i. 141). فالواجب الأول للدول، من وجهة نظره، هو "أنْ تعتني بأنفسها"[14]. وكانت تلك مسألة منفعة وفِطنة عمليّة[15]. فالحكمة العمليّة كانت بالنسبة إلى بورك أرقى الفضائل، وكانت "مصدر تدبير، وتنظيم تلك الفضائل، ومعيارها جميعاً" ("Appeal from the New to the Old Whigs", *Works*, v. 20). وأحكام هذه الحكمة أو الفِطنة العمليّة هي عادة غير دقيقة ولا يمكن أن تكون علنيّة ('Regicide Peace, I', *Works*, vi. 92). وينبغي لمسار الفعل الذي تتّخذه أي دولة أن يكون متماشياً مع ما تُمليه مصالحها في ظل الظروف التي تجد نفسها فيها. إلا أنّ هذه المصلحة وجبَ ألا تكون قصيرة الأجل ولا ضيقة ("Thoughts on French Affairs, 1791", *Works*, iv. 326-392). وما من شيء في الأخلاقيات أو السياسة يمكن تأكيد عالميته. هناك دائماً استثناءات تستدعي تعديلها، ليس بتطبيق المنطق، "بل عبر قواعد الفِطنة العمليّة" ("Appeal from the New to the Old Whigs", *Works*, v. 20). وفي إطار دعمه للمستعمرين في أميركا والتساهُل مع الإيرلنديين، على سبيل المثال، يسعى بورك حثيثاً إلى رفض انطباق المبادئ المجرّدة على مسار الفعل الذي يتعيّن على الحكومة البريطانية اتخاذه. وبغض النظر ما إذا كان البرلمان البريطاني يملك الحق في فَرْض ضرائب على المستعمرات الأميركية[16]، فإنّه لم يكن من المُجدي بالنسبة إليه القيام بذلك. فالمصالح البريطانية لم تكن لتُخدَم برفض إلغاء ضريبة الشاي. ووجبَ على الاعتبارات التجارية والعمليّة أن تؤثر في القرارات الحكومية، ما يترك التنظير المجرّد للضالعين بالماورائيات والفلاسفة ("Speech on American Taxation 1774", *Works*, ii. 147). ويؤكّد بعد ذلك بعام أنّ من مصلحة بريطانيا الابتعاد عن المبادئ المجرّدة وأن تجعل المستعمرين في أميركا سعداء من خلال المصالح[17].

وفي إطار إدانته لاضطهاد الإيرلنديين ودعوته إلى التساهُل والتسامح وتوسيع نطاق الحرّيات المدنيّة للكاثوليك، استند بورك في جداله إلى عدالة مدنيّة، لا عالمية، ووحدة سياسية. ولم يكن الاضطهاد عملاً جائراً لكونه يُناقِض "الحق الطبيعي"، بل لأنّ ما من مبرِّر كافٍ يُسوِّغ سياسةً تُعاقِب المواطنين المحليين. وإضافة إلى ذلك، كان من مصلحة الدولة الفوز بدعم مواطنيها ومكافأة الكاثوليك الإيرلنديين لولائهم في خلال التمرُّد الأميركي[18]. فقد كانت إيرلندا جزءاً استراتيجياً مهما من الإمبراطورية، وبالتالي وجبَ القيام بكلّ مستطاع لتهدئة عدم الاستقرار السياسي. وقد يوفر تعاونُ إيرلندا الطوعي استقراراً في الإمبراطورية أكثر من مواصلة الاضطهاد. وكما يرى أوغورمان (O'Gorman) "لم تكن المسألة أنّ الاضطهاد كان عملاً آثماً؛ بل باطلاً عقيماً"[19]. وكان للثورة الأميركية تأثيرٌ دراماتيكي في الشؤون البريطانية حتى غدا من "الحكمة العمليّة انتهاج العدل" (''Speech at Bristol previous to the Election in that City, 1780'', *Works*, iii. 33)[20]. فبالنسبة إلى بورك، تتكيَّف المؤسّسات مع الظروف نتيجة إلى "الضرورات والمنفعيات". وقلّما تكون التعديلات نتيجة إلى تطبيق نظرية. وبالطبع تُستمد النظريات بحد ذاتها من التجربة (*Reflections*, *Works*, iv. 190).

وإذا كان لبورك أن ينضوي تحت لواء تقليد "الواقعية التجريبية" فهو يحتاج إلى أن يتشاطر الكثير مع مناصريها لا أن يُظهِر عناصر من البراغماتية المنفعية. فهل كان يوافق، على سبيل المثال، على مذهب "المصلحة الذاتية للدولة"؟ هل كان موقفه تجاه الدين "أداتياً" بالكامل؟ وهل ينكر وجود قواعد أخلاقية عالمية؟ ويتعذّر إعطاء إجابة شافية عن كلّ هذه التساؤلات.

يُقِرّ بورك بأنّ مبدأ "المصلحة الذاتية للدولة" مشروعٌ بالكامل

في الغالبية العظمى من الظروف إذا كان ليُبرِّر إخفاء الحافز أو الأساس الحقيقي وراء الفعل العام، "وفي مثل هذه الحالة من الشجاعة بل الحكمة التزام الصمت" ("Letters on a Regicide Peace, I", *Works*, vi. 171). وبعبارة أخرى، يمكن العقل بحد ذاته أن يُوصي بإيقاف الإفصاح العلني عن مثل تلك الحوافز. وإضافة إلى ذلك، فإنّ بورك ولو لم يسعه التغاضي عن الخداع والتضليل، فقد اعتقد أنّ السياسة هي التي ينبغي أن تقتصد أو تضني بالحقيقة. فالاقتصاد بالحقيقة كان أمراً لا يُعارضه من أجل التمرُّس في الفائدة السياسية[21]. ويجدر بين الحين والآخر أن تستأثر "المصالح الكبرى للدولة" بالأسبقية على جميع الاعتبارات ("Regicide Peace, I", *Works*, vi. 108). لذا فإنّ الحقيقة، نظراً إلى افتقارها في حالات كثيرة إلى اليقين الحتمي، غالباً ما تكون ضحية تجنُّب التداعيات السياسية غير المرحَّب بها، بما في ذلك الحرب ("Speech on the Acts of Uniformity", *Works*, iii, 299).

إلا أنّ بورك لم يكن مُعجباً بـ "واقعية مكيافيلي"، بل انتقده ضمناً في قصيدته الهجائية لآراء بولينغبروك (Bolingbroke) "تبرئة المجتمع الطبيعي" (*A Vindication of Natural Society*)، وعلناً في "خطاب حول مشروع قانون السيد فوكس للهند الشرقية" ("Speech on Mr Fox's East India Bill"). وهو يُشير في هجائيته إلى مكيافيلي بكونه "ذلك الطبيب السياسي العظيم" لاقتراحه أنّ على الأمير اعتبار فترات السِلم فسحة لالتقاط الأنفاس استعداداً للحرب المقبلة (*Vindication*, *Works*, i. 12). وعبّر بورك عن تعاطفه مع مكيافيلي لكونه "تحمَّل مظالم أولئك الذين قام بنشر مبادئهم وقواعدهم العامة في الحُكم" (*Vindication*, *Works*, i. 23). لكن يمكننا الافتراض بأنّ موافقته على مكيافيلي في هذه القصيدة الهجائية

إنّما تشير إلى رفضٍ حقيقي. لقد كان بولينغبروك بالطبع معجباً بمكيافيلي، وهذا ما أخذه عليه بورك. فقد وجّه الأخير في ‘خطاب حول مشروع قانون السيد فوكس للهند الشرقية (1783)’ انتقاداً علنياً لمكيافيلي لإفساده عقول القرّاء بعدم إعلان رفضه "الإجراءات المروِّعة والمثيرة للاشمئزاز" التي وصفها (*Works*, iii. 81). وبدا بورك في كتابه *Reflections* أكثر وضوحاً في إدانته لمكيافيلي: "حينما يتّبع البشر حوافزهم الطبيعية، فهم لن يتحمّلوا القواعد العامة الخبيثة للسياسية المكيافيلية، سواء جرى تطبيقها على إقامة حُكم طُغياني مَلَكي أو ديمقراطي على حدٍ سواء" (*Reflections*, *Works*, iv. 89).

وكشأنه في جميع المسائل لم يعترف بورك بمبدأ متكامل قابل للتطبيق عالمياً. لذا كان متهيِّأ للإقرار بأنّه في سياق تجنُّب شرٍّ أكبر ربّما يتعيّن القيام بأشياء لا يوافق عليها المرء في وضع طبيعي. إلا أنّ مثل هذه الضرورات لا يسعها أن تُبرِّر انتهاج مسارٍ الفعل ذاته في جميع الحالات: "إذا ما اقترفنا فعلاً مهيناً فعلينا توخّي أقصى الحذر في تكرار أفعالٍ من الطبيعة ذاتها" (‘‘Regicide Peace I’’, *Works*, vi. 168). إنّما في هجومه على وارن هاستنغز، الذي وصفه ماكاولاي (Macaulay) بالفكر الخصب "الذي لا تُقيِّده وخزات الضمير إلا قليلاً"، أفصحَ بورك عن شجبه الأشد صرامة لمبدأ "المصلحة الذاتية للدولة"[22].

واتُّهِمَ هاستنغز بالسلوك الشرير، والإجرامي المجرّد من المبادئ في تجاوزه للسُّلطة المُوكَلة إليه من قِبَل الحكومة البريطانية و"شركة الهند الشرقية"؛ وتقويضه عَمْداً للقوانين التقليدية للهند التي خوّلتها بريطانيا له عندما أبرمت اتفاقية وحدة مع الشعب الهندي؛ وأخيراً في سلوكه المعارِض للمبادئ الأساسية للإنسانية (*Warren Hastings*, i.

14, 15, 40, 44, 60, 61, 92, 93, 231, 486; ii. 2-3). وجادلَ هاستنغز في دفاعه بأنّ مجمل تاريخ الهند شكّلَ سابقة بالنسبة إليه لممارسة الحُكم الطُّغياني، وأنّه قد ورثَ أسلوب الحُكم عن المغول. وكان يرى أنّه من الخطأ تطبيق المعايير الأوروبية للأخلاقية على بلدٍ يُعتبرون غرباء فيه (*Warren Hastings*, i. 94, 97, 99, 104, 107, 485). ولم يكن القصد من وراء سلوكه، ولو كان طُغيانياً، تحقيق مَكْسَب شخصي، بل حماية مصالح الحكومة وأمنها المالي. وبعبارة أخرى برَّر هاستنغز نهجه بالإحتكام إلى مبدأ المصلحة الذاتية للدولة "في زمن الضرورة الأكثر إلحاحاً"[23].

يمكن اختصار موقف بورك ضد هاستنغز بافتراض بسيط: لا يمكن أبداً تبرير تقويض مبدأ حُكم القانون، لأنّه "ضمانة الشعب الإنجليزي. وضمانة الشعب الهندي، بل هو ضمانة كلّ شخص يخضع لحُكم، وكلّ شخص يحكم" (*Warren Hastings*, i. 504). وممارسة السُّلطة الاستبدادية هي استبدال القانون بالإرادة المستبدّة؛ إنّه حُكم بالقوة لا بالعدل والسُّلطة (*Warren Hastings*, i. 103, 486). ويجادل بورك بأنّ كلّ سُلطة "مقيَّدة بالقانون، ينبغي أن تُوجَّه بحُسن التمييز لا بالإرادة المستبدّة" (*Warren Hastings*, ii. 2). فلم يحقّ لهاستنغز أن يجعل "إرادته الخاصة الأساس الوحيد لحُكمه" (*Warren Hastings*, ii. 4). فمن وجهة نظر بورك ما من مدوَّنة قانونية أو دستور يُجيز عقلانياً ممارسة السُّلطة الاستبدادية بدلاً من حُكم القانون (*Warren Hastings*, i. 105 and ii. 4). ويتحدّى هاستنغز الإفصاح عن مدوَّنة القوانين التي يدّعي الخضوع لها وأيّ قانون يُبرِّر سلوكه (*Warren Hastings*, i. 107).

على الرغم من أنّ عقيدة "المصلحة الذاتية للدولة" قد تُبرِّر إخفاء الأُسس الحقيقية لأيّ سياسة، فلا يمكن لها أن تُبرِّر تقويض

حُكم القانون بممارسة الإرادة الاستبدادية. ولا ريب أنّ بورك يُقدِّم لنا هنا تفسيراً متحفِّظاً لمشروعية "المصلحة الذاتية للدولة". فهو ينأى عن مفاهيمها التقليدية برفضه المماثلة بين إرادة الحاكم والقانون وعدم تغاضيه عن المبدأ الأساسي لهذه العقيدة، وتحديداً أنّ "الغاية تُبرِّر الوسيلة".

لقد أكّد بورك أنّ لجوء هاستنغز إلى الحُكم الاستبدادي لا يمكن تبريره على أي أساس كان. لكن، بالاستناد إلى أُسس بورك في اعتراضاته؟ فإنّ ادّعاء هاستنغز بأنّه قد فوِّضَ بالسُّلطة الاستبدادية أو ورَثَها لا يمكن أن تستند إلى اكتساب الحق بحُكم التقادُم (prescription). فبالنسبة إلى بورك كان الدستور البريطاني تقادُمياً، وعنِيَ بذلك أنّه "دستور تُختصَر سُلطته الوحيدة بأنّه وُجِدَ منذ القِدَم" .(“Speech on the State of Representation 1782”, *Works*, iii, 354) ولم تكن السُّلطة الاستبدادية يوماً جزءاً من هذا الدستور، وبالتالي لا يمكن أن يُعهَد بها تفويضاً إلى هاستنغز(24). وعلاوة على ذلك، لم تكن هذه السُّلطة أبداً جزءاً من دستور المُسلمين، تُجيزها الشريعة و**القرآن الكريم**، ولا جزءاً من مبادئ حُكم جنكيز خان (Genghis Khan) أو تيمورلنك (Tamerlane) المغوليين (*Warren Hastings*, i. 104-114 and ii. 4). وبعبارة أخرى، لا يسعى هاستنغز إلى أن يستمدّ أي حق مُكتَسبٍ بحكم التقادم من أعراف ودساتير آسيا لكي يحكم بالإرادة الاستبدادية.

بورك: "الأخلاقي العالمي"

ما يثير الاهتمام حقاً هو أنّ بورك لم يُرضِه إسناد قضيته إلى اكتساب الحق بحكم التقادم ولا يُرجَّح أنّه اعتقد بإمكانية تحقيقه نصراً قانونياً على هاستنغز، لكنّه كان عاقد العزم على الفوز بالجائزة

المعنوية الأخلاقية. وفي مجاهرته بمبدأ الوصاية على حاكم الهند، غالباً ما كان بورك يلجأ إلى القوانين الأخلاقية العالمية الثابتة كمعيارٍ وجبَ من خلاله الحُكم على هاستنغز. إذاً، هل ثمة قضية أساس للافتراض بأنّ بورك ينتمي حقاً إلى تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" عندما يدعم معياراً لسلوك الدول؟ لقد رغب بورك حقاً في دحض لجوء هاستنغز إلى "النسبية الأخلاقية" لتبرير سلوكه. وفي تحدٍّ لمبدأ "الأخلاقية الجغرافية"، يجادل بورك بأنّ:

القوانين الأخلاقية هي ذاتها أينما تكن؛ وما من تصرُّفٍ يُعتبر فعل ابتزاز، أو اختلاس، أو رشوة، أو اضطهاد في إنجلترا، لا يُعتبر فعل ابتزاز، أو اختلاس، أو رشوة، أو اضطهاد في أوروبا، وفي آسيا، وفي أفريقيا، وفي جميع أرجاء العالم (*Warren Hastings*, i. 94)[25].

ويؤكّد أنّ الله هو مصدر كلّ سُلطة، وأنّ أولئك الذين أُوكِلَت إليهم السُّلطة إنّما هم خاضعون "للقوانين الأزليّة لله التي منحتهم إيّاها" (*Warren Hastings*, i. 99). إنّ "القوانين الأزليّة" للعدل، والإنسانية، والمساواة هي بدائية أصيلة، في حين إنّ القوانين الوضعية البشرية التي تتشارك صفاتها هي إيضاحية لها (*Warren Hastings*, i. 14, 99, 101, 231 and 504; ii. 410 and 439). وقوانين العدالة هذه هي حق لنا منذ الولادة، تكمنُ في صدورنا لتُرشِد سلوكنا. وهي ثابتة ومستقلّة عن التدبير البشري، وتسبق المجتمع في الوجود، ومُحَتَّمٌ لها البقاء بعد دماره (*Warren Hastings*, i. 14, 99; ii. 410).

وتتماثل هذه المواقف مع تلك التي أتاحت للشارحين إدراج بورك في خدمة إنسانية مشتركة ضد التطرُّف التوتاليتاري الاستبدادي لكلٍّ من هتلر (Hitler) وستالين[26] (Stalin)، والتي دفعت كوبان (Cobban) إلى فصل بورك كلّياً عن "انتفاء أخلاقية هذه المدرسة...

التي كان مبدأها، المشتق من المكيافيلية النظرية أو من المنفعة العمليّة، المصلحة الذاتية للدولة"[27]. ومن وجهة نظر بورك، فإنّ الفصل بين الأخلاقية والسياسة، تأثُّراً بمكيافيلي، والمساواة بين الأخلاقية والمنفعيّة، تأثُّراً بهوبس، هما، كما يُخبرنا مفسِّرو "القانون الطبيعي"، مرفوضان في إخضاع السياسة لـ "القانون العالمي للمنطق العقلي والعدالة الذي وضعه الله"[28].

إلا أنّ لجوء بورك إلى "القانون الطبيعي" مُحيِّر إلى حدٍ ما. وفي الواقع، يُعتبر موقفه تجاه الدين عموماً، ولو لم يكن ثمة سبب للشَكّ بإيمانه الفعلي، متشابهاً في منحى ما مع مواقف ثيوسيديدس ومكيافيلي وهوبس[29]. ويميل بورك حينما يتحدّث عن الدِّين إلى الثناء عليه من ناحية فائدته الاجتماعية والسياسية، لا من جهة حقيقيته أو فضائله اللاهوتية. فالدِّين يُشكِّل أساساً للمجتمع وهو مصدر قوة للشعب (‘‘Speech on Conciliation with the Colonies’’, *Works*, ii. 187; ‘‘Regicide Peace IV’’, *Works*, vi. 404; *Reflections*, *Works*, iv. 98). ويُخبرنا أنّ الدِّين هو "مفخرتنا ونعمتنا، ومصدرٌ كبير للحضارة وسطنا، ووسط العديد من الأمم" (*Reflections*, *Works*, iv. 99-100). والدِّين هو مصدرٌ للسعادة والعزاء. إنّه مُخَدِّر من حيث كونه يُسكِّن آلام ضحايا الظلم بوعود الخلاص. وأهمية الدِّين في استقرار المجتمع تتطلّب حرّية الضمير وبالتالي التسامح الدِّيني[30]. وقد وَهَبَنا الله طبيعتَنا وشاء وجود الدولة لكمال فضيلة شعبه (*Reflections*, *Works*, iv. 107). لذا، فإنّ الدولة والدِّين لا ينفصلان. والتسامح هو مسألة منفعة سياسية، فيما ينبغي كَبْح الإلحاد بكلّ ثقل القانون لأنّه يضرب كلّ أساس من أُسس الدولة (*Reflections*, *Works*, iv. 99)[31]. لكن هذا لا يعني أنّ بورك كان غافلاً عن مخاطر الأُصولية الدينية بجميع أشكالها على الاستقرار السياسي للدولة.

إنّ وجهة نظر بورك إزاء المسيحية، هي في جوهرها، "أداتيّة"؛ فهي تخدم غرضاً ذا فائدة من الناحيتين السياسية والاجتماعية، وهو ما جاهدَ من أجل إثباته، بغض النظر عن موقفه من حقيقتها اللاهوتية. ويستخدم بورك القانون الطبيعي على نحو مماثل لغايات سياسية. فهو غالباً ما يستعين به لإحداث تأثير بلاغي بغية دعم مبادئ كان في ظروف مختلفة ليسندها بسُلطة الحق بحكم التقادم. وكما رأينا بالفعل، كان مهيَّأ تماماً للسماح بإسناد سُلطة الدستور البريطاني إلى حق التقادم عند تأييده للحظر الشديد في الإصلاح البرلماني، إلا أنّ من الصعب التوسُّع بهذا السماح ليطول الهند وسلوك وارن هاستنغز. ففي تلك الحالة يتعزَّز الحق بالتقادم بالثقل البلاغي للقانون الطبيعي. وما من شك من أنّ الله بالنسبة إلى بورك هو المحرّك الأول في شؤون البشر الذي شاء أن ننطلق في رحلة، إلا أنّ وجهتها هي من اختيارنا. إذاً، إنّ الإنسان "هو إلى درجة كبيرة مخلوقٌ يصنعُ قَدَرَه بيدِهِ" (*Reflections*, *Works*, iv. 101). إلاَّ أنّ بورك يحوط مفهوم الله بوشاح من الغموض. فهو بالنسبة إليه "حاكم الكون"، و"الحاكم الذّي لا يُدرَك كُنهه"، و"المدبِّر الأعظم" الذي غالباً ما يستعين به، بالطريقة ذاتها التي يستعين بها مكيافيلي بالحظ، لتفسير ما يتعذّر تفسيره (*Warren Hastings*, i. 94; "Regicide Peace I", *Works*, vi. 87 and 182). وربّما تقي تدخُّلات الله وتقاديره أُمّةً ما من الخراب من حيث لا تدري، لكن قد يبدو من الخطأ انتظار المجهول تنافياً مع قواعد الحكمة العمليّة ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 182).

شاهدنا في أثناء مناقشة الكُتّاب الذين شكّلوا مثالاً على "النظام الأخلاقي العالمي" أنّ طاقة عقل الإنسان على استيعاب المبادئ المجرّدة للقانون الطبيعي، أو الحقوق الطبيعية الأخلاقية للإنسان

كانت مبدأً أساسياً لافتراض وجود قواعد سلوك غيبية عبر التاريخ. أمّا معتقد "الحركة التنويرية" بأنّ العقل السليم قادرٌ على اكتشاف المبادئ الحقيقية التي يتعيّن أن تستند إليها قوانينا ومؤسّساتنا من دون أي اعتبار للسوابق التاريخية أو للممارسات التاريخية فهو مجرّد امتداد لعقلانية مُنظِّري "القانون الطبيعي"[32]. إلا أنّ بورك كان يشجب مثل هذا الاعتماد على العقل الفردي، ورفض إمكانية تطبيق المبادئ المجرّدة على غرار ما يُسمّى بحقوق الإنسان على الأوضاع السياسية الملموسة. ويؤكّد أنّ "الفرد أحمقٌ، والعامة حمقاء عندما تتصرّف من دون إمعان للفكر؛ إلا أنّ الجنس البشري حكيم، وحينما يُمنَح الوقت الكافي، لا ريبَ سيتصرّف بشكلٍ سليم" ("Speech on the State of Representation", *Works*, iii, 355).

ولا يكفّ بورك عن التأكيد أنّه من الخطر، بل من الحماقة دائماً، استنباط سياسات عمليّة من المبادئ المجرّدة لتسيير الشؤون. فالضالعون بالماورائيات وفلاسفة التأمُّل التجريدي، الذين لا يتأثَّر بهم إلاَّ قليلاً، يستمدّون نظرياتهم من التجربة، وبالتالي من المغالطة الاعتقاد بأنّ التجربة تمتثل للمبادئ المستنبطة، ومن الخطأ انتقاد الحكومات لعدم التماثل معها ("Speech on the State of Representation", ii, 357). ويجادل بأنّ ما من إنسانٍ عاقل يُسلِّم بتوجيه شؤونه عبر "تجريدات وكلّيات" ("Speech on the Second Reading of a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 1773", *Works*, iii, 316). إنّ "كمالها التجريدي" هو في الواقع "نقطة ضعفها العملية" (*Reflections*, *Works*, iv. 65). والسياسة هي نشاط عملي كلّياً يتطلّب قدراً كبيراً من التجربة، أكثر ممّا أمكنَ الإنسان أن يُحصِّله في فترة حياة واحدة، وبالتالي من التهوُّر حل دستور قائم أو استبداله على أساس حقوق ماورائية للإنسان. ويُخبرنا بورك أنّ هذه

"الحقوق المزعومة هي عند طرفي المعادلة، فكما هي نسبياً حقيقية من الناحية الماورائية، فإنّها خاطئة من الناحيتين الأخلاقية والسياسية" (*Reflections*, *Works*, iv. 67).

يجدر التنويه في هذا المقام بأنّ العقل السليم لم يكن الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها اكتشاف "القانون الطبيعي". فقد شاهدنا، على سبيل المثال، أنّ غروتيوس أكّد أنّ هناك وسيلتين للتمكُّن من معرفة "القانون الطبيعي"، الأولى بواسطة تحكيم العقل السليم كمعرفة بديهية، وثانياً عبر نهج المعرفة الاستدلالية التجريبية. ولجوء بورك بين الحين والآخر إلى "القانون الطبيعي" يُماثل تلك الوسيلة الثانية، وواقعَ أنّه رفضَ المنطق التجريدي لا يمكن تالياً أن يؤخذ كدليل بيِّن على أنّه رفضَ "نظاماً أخلاقياً عالمياً". وما يُميِّز بورك في هذا الخصوص عن غروتيوس هو أنّه لا يُجادل بأنّ إثبات "القانون الطبيعي" يُستخلص من المبادئ اليقينية عبر تحليلٍ منطقي محدّد.

يبدو ممّا حاولتُ إثباته أنّ بورك في صوغه لمعيارٍ للسلوك الأخلاقي رغِبَ في النأي عن تقليدَي "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي"، فيما احتفظ بعناصرٍ منهما. وأودُّ الاقتراح بأنّ بورك نأى بقصدٍ منه عن هذين التقليدين وحاول تجاوز نقاط ضعفهما عبر تطوير معيار يستند في أساسه إلى "المنطق التاريخي"[33]. وهو كان على بيِّنة من أنّ تعدُّدية الأفعال المتميِّزة تتطلّب تنوُّعاً في المبادئ، وإلاَّ سيكون هناك "خليطٌ فوضوي من حقائق وتفاصيل محدّدة، من دون وسيلة لاستخلاص أي نوع من الإستنتاجات النظرية أو العمليّة" (''Religious Opinions'', *Works*, iii, 317)[34]. في المقابل، من الجنون الاسترشاد كلّياً بالمبادئ. فمن الناحية التجريدية، تعتبر الحرّية أمراً منشوداً، لكن لا مكان نجد فيه الحرّية المجرّدة (''Speech on Conciliation with the Colonies'', *Works*, ii. 185).

المنطق التاريخي

يُخبرنا بورك أنّ "الظروف هي التي تجعل كلَّ مخطّطٍ مدني وسياسي ذا فائدة أو ضرر للبشرية" (*Reflections*, *Works*, iv. 7-8). وهذه الظروف تُمهِّد إلى اختلافات لا حصرَ لها، ولا شيء يمكن تسويته في ما بينها عبر تطبيق أي "قاعدة مجرّدة" (*Reflections*, *Works*, iv. 65).

وما هو مطلوب توليفة من هذين الحدّين الطرفيين (extremes). وهو حتماً ما يقترحه بورك حينما يقول "إنّ رجل الدولة، من دون أنْ يغفل عن المبادئ، تُوجِّهُهُ الظروفُ" ("Religious Opinions", *Works*, iii, 317)، وكذلك حينما يُجادل بأنّ حقوق الإنسان لا وجودَ لها في حالة من الفِطرة الطبيعية السابقة للمجتمع أو في التأمُّلات المجرّدة لأصحاب الماورائيات، بل "في نوعٍ من الوسط (*middle*)، يتعذّر تعريفه لكن لا يستحيل تمييزه" (*Reflections*, *Works*, iv. 67)[35]. ويعني ذلك أنّ المبادئ والقواعد التي تُوجِّه السلوك يمكن تمييزها في المسار التاريخي بحد ذاته، أي المسار الذي انبثقت منه والذي تشكّلت فيه سِماتُنا الفردية والوطنية.

ويُضلِّلنا هندسون (Hindson) وغراي (Gray) عندما يقترحان أنّ بورك آمن بأنّ الطبيعة البشرية متجاوزة للتاريخ وثابتة على الدوام[36]. وهذا ينطبق على خصائصها الأساسية. ونظراً إلى تأكيده على التاريخ والظروف، يرى بورك أنّ الطبيعة البشرية، أي طبيعتنا الثانية المُنتَجَة اجتماعياً، هي في آن متغيِّرٌ تاريخي وجغرافي. ولا يملك بورك مفهوماً لطبيعة بشرية عالمية، لا سيّما في ما يتعلّق بتجربة "السامي والبَهِيّ"، إلا أنّ خُلاصاته السياسية تكاد تكون موجَّهة كلياً لاستيعاب طبيعتنا الثانية[37].

أمّا "الإنسان الاجتماعي المدني" (*Reflections*, *Works*, iv. 64) الذي يتحدّث عنه بورك فهو نِتاج جهدنا الخاص والظروف. فالكائنات البشرية تعتمد على بعضها بعضاً ضمن سياق مجتمعات محدّدة، ولأفعالها دوماً تأثيرٌ في حياة الآخرين. وبعبارة أخرى، إنّ علاقاتنا الاجتماعية تنطوي ضمناً على درجات محدّدة من المسؤولية تجاه سلوكنا الفردي. وتنشأ الأعراف والقيود التي تُعدِّل سلوكنا من علاقاتنا الاجتماعية. ويؤكّد بورك أنّ "الأوضاع (*situations*) التي يمر بها البشر تُنشئ قواعد ومبادئ تلك المسؤولية، وتُرشِد نحو اعتمادها بحصافة وفِطنة" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 158). ولهذا السبب يُفضّل بورك عدم التحدُّث عن حقوق الإنسان، بل عن حقوق الشعب الإنجليزي الذي تمتَّع بها كإرثٍ عن الأجداد "من دون أي إشارة مهما كانت إلى أي حقٍّ آخر عام أو سابق" (*Reflections*, *Works*, iv. 35). وإذا تباين "الإنسان الاجتماعي المدني" بحسب الظروف، عندها لا يكون نوع الحُكم المناسب لطِباعه وسماته هو ذاته في كلّ آن وأين. فما من شكلٍ مثالي للحُكم وجبَ على جميع الدول الامتثال له؛ و"ما يُقرِّر شكلَ الحُكم هو ظروف وعادات كلّ بلد، التي تُعتبر مجابهتها خطراً يُفضي إلى نكبة" (''Appeal from the New to the Old Whigs'', *Works*, v. 44).

على نحو مماثل، إنّما سِمات الدول، وإرثها المشترك، وصِلات التقارب، وأوجه التشابه في ما بينها، هي التي تقودها نحو الترابط، الذي بدوره يُفضي إلى القيود أو الكوابح التي تجد تلك الدولة نفسها مُجبَرة على الإقرار بها. وما يُحدِّد طبيعة العلاقات التاريخية بين الدول هو التعاطف المشترك لا المتطلّبات القانونية الرسمية. ويرى بورك أنّه وجبَ ألاّ نعتمد بشدّة في علاقاتنا الدولية على تجريدات كامنة في المعاهدات والاتفاقيات الرسمية. ومن غير

الحكمة الاعتماد على مصالح الدول كضمانات لالتزاماتها الرسمية. فالمصالح والأهواء هي التي قد تجعل هذه الالتزامات الرسمية غير ذات جدوى: "الثقة كلّياً بأيٍّ منها هو إغفالٌ عن سلامتنا، أو جهلٌ للبشرية" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 155). وبعبارة أخرى، يلجأ بورك إلى ما أدعوه معيار "المنطق التاريخي" لتصوُّر معيار لسلوك الدول:

البشر لا يرتبطون ببعضهم بعضاً بالأوراق والأختام. إنّما هم يُدفَعون إلى الارتباط بأوجه التشابه، ونقاط الالتقاء، ومشاعر التعاطف. والأمر سيّان، كما مع الأُمم كذلك مع الأفراد. ولا شيء ولا رابطَ من التفاهم بين أُمّة وأخرى أشدُّ قوة من التماثل في القوانين، والأعراف، والعادات الحياتيّة. فتلك تفوق قوة المعاهدات بحد ذاتها. إنّها التزامات دُوِّنت في القلوب. فهي تُقرِّب في ما بين البشر، من دون علمهم، وأحياناً عكس نواياهم. لكنّ الرابط السرّي، غير المرئي، والدامغ لتبادل العادات يوثِّق العرى فيما بينهم، حتى حينما تُهيِّأهم طبيعتهم الفاسدة والمشاكِسَة للمراوغة، والشجار والتناحر، حول شروط التزاماتهم المكتوة (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 155-6).

ما يُفوِّض السُّلطة ليس القوة، ولا هِبَة علوية، بل اكتساب الحق بحكم التقادم. إنّ الأساس أو السبب وراء طاعتنا للسُّلطة هو تسليمٌ مسبق. فنحن نُفضِّل يقينية شكلٍ من الحُكم مستقرٍّ متّسِم بعراقة القِدَم، أو مجموعة ترتيبات مماثلة، على عدم يقينية المشاريع غير المجرَّبة. فدساتير الدول أو العلاقات التي تتبادلها الأمم ليست نتيجة لخيار يوم واحد، أو جيل واحد من الناس، بل "صنعتها الظروف، والمناسبات، والطِباع، والميول، والعادات الأخلاقية والمدنيّة والاجتماعية للشعب، التي تتبدّى فحسب على مدى فترة طويلة من

الـزمـن" ("Speech on the State of Representation 1782", *Works*, iii, 355). إنّ اكتساب الحق بحكم التقادم، لا التنظير الفلسفي المجرّد، هو الذي يُرسي حقوقنا، وسُلطة الحُكم، والتزاماتنا السياسية.

التوازن الأوروبي

نحن بصفتنا كياناتٍ اجتماعية مدنيّة تُنظِّمنا الدول التي ننتمي إليها بل وننشئها، وهي بدورها تُوجِّه أُممنا. وكلّ أُمّة تتّسِم بصفات فردية خاصة تطوّرت عبر العصور. ولا ريبَ أنّ النظام الدولي في فكر بورك يستند إلى الدولة. فالدول هي الوحدات التي يكتسب فيها الأفراد سِماتهم وطِباعهم وخُلُقهم ويُطوِّرونها. فمن وجهة نظره ثمة حقوقٌ تقادُمية، وعادات خاصة بكلّ أُمّة، لكنّه لا يعتقد بوجود أي نمط محدّد للتطوُّر ينبغي عليها بالضرورة اتّباعه ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 86). ولكلّ أُمّة روح هي مصدر حيويتها. فهي ليست مجرّد كيانٍ جغرافي، أو "تجمُّع عابر، بل هي فكرة تواصل تمتدّ في الزمان والمكان فضلاً عنِ العدد" ("Speech on the State of Representation 1782", *Works*, iii, 355). إنّها بالنسبة إلى بورك "جوهرٌ أخلاقي" ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 86 and 163) يستمر عبر العصور ويربط في ما بين الأموات، والأحياء وأولئك الذين سيُولدون. والتغيير هو في صميم المسار التاريخي فيما يتكيّف المجتمع مع الظروف المتغايرة (*Reflections*, *Works*, iv. 23)، إلاَّ أنّ تغييراً مفاجئاً وغير مسبوق من دون احترام لقِدَم المؤسّسات وآثار العقل الذي طوَّرها هو بمثابة لعنة لأُمّة مستقرّة، وينبغي توخِّي أقصى الحذر "ألاَّ نُطعِّم بأيّ مطعوم مغايرٍ لطبيعة النبّتة الأصلية" (*Reflections*, *Works*, iv. 34; pp. 94-95). إنّ الأُمّة ودستورها هما من الأمور الحسّاسة التي ينبغي إيلاؤها الاهتمام والتقدير، ويتحتَّم أنْ

نتعهَّد نقاط عجزها بالعناية "وكأنّها جروح أبٍ، بكلّ خشية وحُنُوّ واهتمام" (*Reflections*, *Works*, iv. 105). لأنّ تحديد السِمة الرئيسية للجمال من جانب بورك ينطبق بشكلٍ متساوٍ على الأُمّة ودستورها. فإحدى الخصائص الأساسية للأشياء المتَّسمة بالجمال هي:

أن يكون خط أجزائها يُغيِّر اتجاهه بإستمرار؛ لكنّه يُغيِّره بانحرافٍ أو انعطافٍ غير مُدرَك؛ فهو لا يُغيِّره سريعاً بما يُثير الدهشة، أو بحدّةٍ في زاوية انعطافه بما يُسبِّب ارتجافاً أو اضطراباً للعصب البصري. فلا شيء يتواصل طويلاً بالنمط ذاته، ولا شيء يتغيّر فجأة، يمكن أن يكون جميلاً؛ لأنّ ذلك يُشكّل نقيضاً للارتياح السائغ، وهو التأثير الخاص بالجمال (*A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, *Works*, i. 200).

وبالنسبة إلى شعبٍ فخور بتراثه ما من ثورة أكثر فظاعة من "تغيير في الرُّوح الوطنية" (“Regicide Peace I”, *Works*, vi. 85).

وثمة أرستقراطيّة طبيعية لدى أي أُمّة التي من شأن مَدَارِكها الراقية، وقراءاتها المُعمَّقة، وذكائها الشديد، ومنطقها القيادي، ورؤيتها الأشمل، ونأيها عن التافه والدنيء، أنْ تؤهّلها لتولّي القيادة في المجتمع والحُكم. لأنّ الأرستقراطيّة الطبيعية هي روح الأُمّة، في غيابها ينتفي وجود الأُمّة (“Appeal from the New to Old Whigs,” *Works*, v. 100-102). فهي تصلح لتقييد التجاوزات المحتملة للحاكم المَلَكِي وعامّة الشعب في السياسة على حدٍ سواء. فالأرستقراطية الطبيعية هي تجسيد لسجايا النبيل الكريم الأخلاق. ورُوحيّة الرجل النبيل الكريم ورُوحيّة الدِّين هما عمادان تستند إليهما القِيَمُ الأوروبية، التي تدعم الفنون والتعلُّم وتطوُّر التجارة.

شارك بورك المعتقد الواسع الانتشار بأنّ أوروبا تؤلّف ما يُشبه

دولة واحدة كبيرة أو مجتمعاً من الأمم. وعلى الرغم من أنّ الدول كانت منفصلة رسمياً وذات سيادة، فإنّها كانت من الناحيتين الأخلاقية والثقافية متّحدة في مجتمع أشمل. فقوانينها، ودينها المسيحي، وقِيَمها، فضلاً عن سياساتّها واقتصادياتها، كانت هي ذاتها في الأساس، مع بعض الاختلافات المحلية، وجميعها تستمدّ من المصادر ذاتها في عادات الشعوب الجرمانية والقوطية، ومن المؤسّسات الإقطاعية التي نشأت عنها، ومن "القانون الروماني" الذي أدمجها جميعاً في نظام. وتشابه الترابط، وأنماط الحياة، والتعليم الجامعي، والعلاقاتً الشخصية، مع تنوُّعاتها المقبولة، ضمنت "أنْ لا يكون ثمة مواطن في أوروبا يشعر بالمنفى في أي جزءٍ منها" (“Regicide Peace I”, *Works*, vi. 157).

وسادت رُوح الرجل الحرّ الكريم أرجاء أوروبا، وعلى الرغم من أنّ الخُلُق والمشاعر الوجدانية المرتبطة بها أظهرت تبايناً ظرفياً، فإنّ مصدرها كان الفروسية القديمة. وكان نظام هذه الأخلاق المتحضِّرة والتعاطف المشترك هو الذي ميَّز ما أطلق عليه بورك "مجتمع أوروبا"، و"الدولة العظمى للعالم المسيحي"، و"أخويّة العالم المسيحي"، و"نظام أوروبا"[38] عن الدول الآسيوية، وحتى عن الفترات المجيدة في التاريخ القديم (*Reflections*, *Works*, iv. 83-84). ومن وجهة نظر بورك، تفوق العاداتُ والشِيَمُ القوانينَ أهميةً. وقلّما أمكننا مع القوانين أن نتواصل، لكنّ العادات والشِيَم التي تعتمد عليها تسود في كلّ آن. إنّما تلك العادات والشِيَم هي التي تُكيِّفنا، تُهيِّجنا أو تُسكِّننا، وترتقي بنا حضارةً أو تهبط بنا همجيةً، وتصقلنا أو تحطُّ بنا في مسارٍ دائمٍ غير مُدرَك (“Regicide Peace I”, *Works*, vi. 149-150).

كانت أوروبا بالنسبة إلى بورك نظاماً شكَّلت الدولُ الفاعلين

الأساسيين فيه. وكانت مشاعر التعاطف، والقوانين، والشِيَم والعادات، والأوضاع المشتركة وطبيعة التواصل فيما بينها، أن استحدثت قواعدَ ومسؤوليات علاقاتها. وهذه الروابط والالتزامات، غير المدوَّنة على ورق بل في قلوب مواطني أوروبا، كانت مُلزَمة على نحو أكثر من أي معاهدة رسمية. وفيما لم تتمكّن هذه الروابط غير المرئية من إنهاء النزاع الأوروبي، ولا تبديد الارتياب المتبادل، عمِلَت مشاعر التعاطف والمشاركة الوجدانية على الحد من ضغائن الاختلافات بين الأمم. لذا، كانت الحرب أقل همجية، والسِلم أكثر ديمومة بين الأمم في المجتمع الأوروبي للدول (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 155-156).

إذاً، ما هي المزايا الأساسية لهذا الكيان المشترك من الدول التي عمِلَت على تنظيم علاقاتها؟ إضافة إلى الشِيَم والعادات ومشاعر التعاطف المشترك، اعتُرف على نطاق واسع بمبادئ توازن القوى وحُسن الجوار، بما يُبرِّر الحرب كآلية تنظيمية تعمل داخل النظام، وتدخُّلاً عسكرياً في الحُكم الداخلي للدول التي شكّلت تهديداً سافراً للحضارة المشتركة التي يفترض وجودَها مسبقاً نظامُ الدول الأوروبية. وتلك بالنسبة إلى بورك كانت عناصر في القانون المشترك لأوروبا.

ورأى دايفد هيوم (David Hume) أنّ الحفاظ على توازن للقوى بين الدول استندَ إلى منطقٍ بديهي غنيّ عن الإيضاح (self-evident reasoning) وحِسٍّ سليم. وعلى الرغم من أنّ مصطلح "توازن القوى" هو بحد ذاته حديث العهد، فإنّ تطبيق هذا التوازن كان واضحاً على مر التاريخ. ومن بين الأمثلة العديدة التي يستعين بها، رواية ثيوسيديدس عن "التحالف الأسبارطي"، الذي تشكّل بفعل الخوف من القوى المتنامية لأثينا وحلفائها. أمّا بورك، من دون أن

يبحث في قِدَم هذا المبدأ، فقد اعتقدَ أنّ توازن القوى كان مقبولاً من جميع البلدان. أمّا السؤال الذي أقلقَ عقول حُكّامها فلم يكن إزاء ضرورة وجود التوازن، بل حيال المنحى الذي يتّخذه. وبعبارة أخرى، أصبح مبدأً مُكتَسَباً بحُكم التقادم تعزَّزَ بالافتراض أو الحُكم المُسبَق. لقد كان هذا التوازنُ "القانونَ المشترك المعروف في أوروبا"[39].

إذاً، كان توازن القوى قانوناً للسياسة، لكنّه على نقيض "القوانين الطبيعية" لم يكن مستقلاً عن الإرادة البشرية. لم يكن فَرْضاً معلوماً يستجيب تلقائياً لحوافز، بل إنجازاً، وسياسة يتعيّن انتهاجها. فمن وجهة نظر بورك، كان توازن القوى في أوروبا دقيقاً ومتعدداً في آن. كانت هناك مجموعة من التوازنات ذات خمسة مراكز، شكّلت بريطانيا العظمى وفرنسا وأسبانيا "التوازن الوسطي الكبير"، فيما ألّفت أوروبا الشمالية توازناً متبايناً، كشأن ألمانيا خارجياً وداخلياً وكذلك إيطاليا. ويؤكّد بورك أنّه في جميع هذه الأنظمة أُنِيطَ التوازن بإنجلترا ,("Letters on a Regicide Peace III" .*Works*, vi. 259)

كان بورك على بيِّنة من أنّ فكرة التوازن بحد ذاتها لا تتحمّل رجحان كفَّة القوة إلى جانب واحد. وكان قلقاً إزاء احتمال أن تصبح بريطانيا العظمى مفرطة القوة في أوروبا بقدر قلقه إزاء أن تغدو فرنسا كذلك. لقد كان دائماً من مصلحة بريطانيا ضمان إبقاء قوة فرنسا ضمن حدودٍ معتدلة. فممّا هو مُضِرٌّ بمصالحها رؤية قوة فرنسا مدمّرة. إذ ينبغي على "بريطانيا العظمى" أن تكون حذرة، في خشيتها من فرنسا، بحبث لا تُدمِّر توازن القوى. فعلى سبيل المثال، وجبَ ألاّ تُسيطر على كامل جزر الهند الغربية، لتترك الممتلكات الأسبانية الضعيفة المتبقية "تحت رحمتنا، من دون أي قوة للتوازن معنا عند

أدنـى درجـة" ("Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France 1793", *Works*, v. 270). وفـي الـعـام 1792 ـ 1793، شـدّد بورك على وجوب عدم منح أسبانيا، التي كان عليها أن تعتمد إمّا على فرنسا أو على إنجلترا في التوازن الوسطي، أي ذريعة للاشتباه بأنّ "بريطانيا العظمى" سعت لاستغلال الإرتباك الذي سادَ فرنسا. فإخلال التوازن قد يدفع أسبانيا إلى التوجُّس على نحو مماثل إزاء رجحان كفّة القوة بشكل جامحٍ كشأن توجُّس بريطانيا من قوة فرنسا ("Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France 1793", *Works*, v. 270; "Heads for Consideration on the Present State of Affairs 1792", *Works*, v. 215-232). وحـذّر بـورك مـن أنّ التوازن في أوروبا كان متداخلاً ومعقّداً، وبأنّ فرنسا لم تكن مصدرَ قلقٍ لجميع الدول كما كانت بالنسبة إلى "بريطانيا العظمى". وفي تحذيره إزاء عدم الانجراف وراء الطموح، أصدر بورك نبرة تحذيرٍ شديد: "أخشى على وجودنا أيما خشية... ربّما يبدو ذلك من المحال لكن عاجلاً أم آجلاً فإنّ حالة الأشياء هذه لا بُدَّ أن تُنتج توليفة تنقلب ضدنا وقد تنتهي بخرابنا" ("Remarks on the Policy of the Allies", *Works*, v. 278-279).

لم يكن بورك ساذجاً جداً ليعتقد بأنّ سياسة توازن القوى هي التي قلّصت احتمال وقوع الحرب في أوروبا؛ إنّما كانت آلية إرساء ذلك التوازن. كما لم يكن غافلاً عن واقع أنّ المصلحة الذاتية، لا المصلحة المشتركة لأوروبا، هي التي غالباً ما سادت في السياسات الوطنية للدول. فقد كانت فرنسا، على الرغم من أنّها ليست مبتكرة لسياسة التوازن، مهندسة "اتفاقية ويستفاليا للسلام". وفي خلال الفترة الفاصلة بين "اتفاقية ويستفاليا" و"معاهدة أوترخت"، وضعت فرنسا خططاً للهيمنة تحت ظل الحُكم المَلَكي الاستبدادي للملك

لويس الرابع عشر، وهي طموحات تاقَ إليها أيضاً الملكان البريطانيان تشارلز الثاني وجيمس الثاني. لكن لم تكن القضية، من وجهة نظر بورك، أنّ فرنسا "باعتمادها المبادئ القديمة المشتركة لسياسة الدولة" قد غدت تقليدياً الوصية على التوازن واستقلال ألمانيا. غير أنّه بعد "الثورة الفرنسية"، باتت اتفاقية ويستفاليا "حكاية مضى عليها الزمن" ("Thoughts on French Affairs, 1791", *Works*, iv. 339).[40]

إنّ أي محاولة للإخلال بتوازن القوى والهيمنة على نظام أوروبا، أو لتشكيل تهديدٍ جدّي بالهيمنة، كانت بالنسبة إلى بورك سبباً عادلاً للحرب. ونظراً إلى غياب سُلطة مؤسَّسة على نحو ملائم وذات سيادة للحُكم في النزاعات بين الأمم، تبقى الحربُ، على الرغم من كونها مصدرَ كلّ شرٍ وعنفٍ "الوسيلةَ الوحيدة للعدل بين الأمم. ولا شيء يمكن أن يُزيلها من العالم" ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 156). وبورك أبعد من أن يقترح بأنّ النطاق الدولي هو فراغ أخلاقي خالٍ من مبادئ العدل، ولا هو يعزو الحرب والغزو إلى الطبيعة البشرية كشأن ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس. بل ما يقترحه هو أنّ الأوضاع التي تُواجهها الأمم الأوروبية قد أنتجت القواعدَ والأعرافَ التي تحكم سلوكها. وإذا ما سلّمنا بغياب أي سُلطة نهائية لفَرْض تلك القواعد التقادُمية، فلا يمكن ضمان العدالة وفقاً لها إلا عبر اللجوء إلى الحرب. فحرب الخلافة على الحُكم في أسبانيا، على سبيل المثال، كانت بالنسبة إلى بورك حرباً عادلة من حيث كونها منعت اتحاد التاجين المَلَكِيين ونجحت في الحفاظ على توازن القوى. وإضافة إلى ذلك، فإنّ حكومة فرنسا اليعقوبية (Jacobin) "القاتلة للملك والمُسقطة للحُكم الملكي" (regicide)، شكّلت في أفعالها وتصرُّفاتها عموماً تبريراً لتحالف القوى الأوروبية

من أجل كَبْح الفرنسيين ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 144-145 and 169-170).

كانت فرنسا قد تخلّت كلّياً عن سياسة توازن القوى ولم تعد تتقبّل "القانون المشترك لأوروبا، والمعاهدات القديمة لدولِها العديدة، أو الآراء القديمة التي أناطت بتلك القوى تفوُّقاً أو أسبقية من أي نوع" ("Regicide Peace III", *Works*, vi. 260). وبعبارة أخرى، لم تعد فرنسا تتقبّل المبادئ ذاتها أو تتحدّث اللغة ذاتها للدول الأوروبية الأخرى في علاقاتها المتبادلة. ويرى بورك أنّ "الحقوق والحرّيات التي كانت مُلزَمةً الحفاظَ عليها باتت الآن نظاماً من الظلم والطُّغيان باتت تلتزم تدميره" ("French Affairs", *Works*, iv. 339).

وكانت السياسات الخارجية لفرنسا بحد ذاتها أُسساً كافية لحرب عادلة، لكن ما شكّل استفزازاً أكبر هو التغيير الثوري في شؤونها الداخلية، الذي شكّل بالنسبة إلى بورك انتهاكاً معقّداً لشِيَم وعادات ونواحي تعاطف مجتمع أوروبا بما يُشكِّل تهديداً جدّياً وسافراً للسياسة الداخلية لجيران فرنسا. إذ كانت حكومة من نوع جديد وُلِدَت من رحم ثورة أيديولوجية، و"جماعة من المتطرِّفين المسلّحين" يعتنقون مبادئ تُناقِض كلّياً القِيَم الاجتماعية والسياسية التقليدية لأوروبا ("Letter to a Member of the National Assembly", *Works*, iv. 290). وأصبحت الحكومة الفرنسية "قاتلة للمَلَكِيّة" في كلّ منحى، مُعتبرةً كلّ حُكم مَلَكِي اغتصاباً للسُّلطة. في حين كانت حكومة للحركة اليعقوبية (Jacobinism) التي طغت على الدولة، ودمّرت القوانين والمؤسّسات القائمة وازدرت حقوق المِلكِيّة السائدة. وإضافة إلى ذلك، كانت كنيستها الرسمية إلحادية، وقد قوَّضَتْ الإكليريوس وكلّ ما هو ديني. وبدلاً من نظام الشِيَم والعادات

العريقة المُوغِلَة في القِدَم لجميع الدول الأوروبية، فإنّ الحكومة الفرنسية هذه "أرست نظامَ قِيَم وعاداتٍ هو الأكثر إباحية وعُهراً وتهتُّكاً، لم يُعرَف له مثيل، وهو في الوقت ذاته الأكثر قساوة، وفظاظة، ووحشية، وضراوة" ("Regicide Peace I", *Works*, vi. 150).

فالابتعاد الجذري عن الأُسس العُرفية للمجتمع الأوروبي يُشكّل بحد ذاته تهديداً، ليس فقط للحكومات الداخلية لدول الجوار الواقعة تحت تأثير انتشار الأفكار التحريضية[41]، بل أيضاً للتوازن إذا حذت دول أخرى حذو فرنسا. وخشي بورك من انهيارٍ تعاقبي أو ما يُسمّى بـ "تأثير أحجار الدومينو" ("Remarks on the Policy of the Allies", *Works*, v. 270)، ورأى أنّه في مثل هذه الظروف ليس هناك حقٌّ فحسب، بل واجبٌ للتدخُّل في الشؤون الداخلية لفرنسا، بل أكثر من ذلك رفض سلامة السُّلطة السيادية للدول بافتراضه أنّ مثل هذا الواجب كان جزءاً من القانون المشترك لأوروبا. إذاً، إلامَ استندَ في مُحاججته هذه؟

من أجل إثبات مصداقية مُحاججته، استند بورك في جداله إلى أساس مجموعة متنوّعة من المبادئ. أولاً، استعان بسابقة لتبرير نهجه. فالفُقهاء القانونيون غالباً ما توسَّعوا نحو قوانين النطاق الدولي التي كانت راسخة في المجتمعات المدنيّة. ثانياً، كان يعي أنّ مثل هذا النهج قد يُثير الانتقاد بأنّ المجادلة بالقياس أو التشبيه القانوني لا تأثيرَ لها. فأيّ قانون قابل للتطبيق ضمن نظام قانوني واحد لا يمكن أن يدّعي مشروعية عالمية. واستباقاً لمثل هذا الانتقاد، أكّد بورك أنّ بعض القوانين ليست وضعيّة بالكامل بل هي نِتاج التحليل المنطقي القانوني لا ثمرة عملية تشريع قانوني. وهذه القوانين "تنتمي إلى إنصافٍ عالمي، وهي قابلة للتطبيق عالمياً" ("Regicide Peace I",

(*Works*, vi. 159. وبعبارة أخرى، يستعين بسُلطان العقل، كما فعل "الثوّار الفرنسيون" و"نُقّاده الإنجليز" في التشديد على حقوق الإنسان. إلا أنّ بورك لم يستعن بالتفكير العقلي المجرّد الذي يرفضه بشدّة، بل استند في جداله بقوة إلى الظروف التجريبية التي استمدّ منها مبدأ واجب التدخُّل.

ويؤكّد بورك أنّ حيازة المِلكِيّة تنطوي على مسؤوليات متلازِمة. فلا يحق لأحد أن يفعل بمِلكِيته ما يشاء. وأيّ إضافة أو تحسين يُجرَى عليها وجبَ ألاَّ يُشكِّل إزعاجاً أو اعتداءً على حقوق الجيران. ولا يمكن القيام بأيّ استخدامٍ جديد للمِلكِيّة يكون مُضرّاً بالجيران. والجار الذي يشكو ضرراً بهذهِ الطريقة، أو يتوقّع وقوع الضرر نتيجة لأعمال تجديد مقترحة على تلك المِلكِيّة، يمكنه أنْ يطرح قضيته أمام قاضٍ. فقانون الجيرة، وحق حُسن الجوار المترتِّب عليه، يُقيِّدان التمتُّع بالمِلكِيّة، وأيّ أعمال تجديد مقترحة قد تُحظَّر بإنتظار صدور الحُكم لمنع التسبُّب بضرر يتعذّر إصلاحه. وحق حُسن الجوار برفضِ عملٍ تجديدي لا ينطبق إذا كان ذلك العمل متماثلاً مع الاستخدام القائم للمِلكِيّة.

وقانون الجيرة ذاته ينطبق بين الأمم ويُخوِّل "الجيرة الكبرى في أوروبا واجبَ معرفة، وحقَّ منع، أي عملٍ تجديدي قد يصل إلى حد التسبُّب بأذى خطير" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 160). فقد تعرّض المجتمع الفرنسي بأسره إلى الدمار والانحلال، وحلَّت مكانه جمهورية من اللصوص والآثمين. والتقاعس عن القيام بشيء هو أشبه بالمشاركة في جرائم تلك الجمهورية. ولا يمكن الترتيبات السياسية الفرنسية الجديدة التذرُّع بأيّ حق بحكم التقادُم. والمثال الفرنسي، إذا ما تُرِكَ على غاربه، فسيكون له التأثير الأكثر ضرراً بالأمم المجاورة. ومن واجب الجيرة الأوروبية رفض هذا الضرر قبل

استفحال تداعيات إنشاء "مثل هذا الماخور الشنيع" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 161). وفي ظل غياب سُلطة قضائية منشأة على نحو مناسب يبقى حُسن الجوار هو نفسه القاضي والحَكَم: "إنّه، وقائياً، فارضٌ لحقوقه، أو استدراكياً، منتقمٌ لها" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 160). لذا، كانت الحرب في العلاقات الدولية نظيراً للفعل القانوني في المجتمع المدني. فكان من واجب الجيرة أن تعلم، ومن حقّها أن تتصرّف، إذا شكَّلَ أي حدثٍ غير منتظر خطراً جدّياً للجميع.

ويُشكِّل "مبدأ التدخُّل"، فضلاً عن مبدأ توازن القوى، "أساسَ القانون الأوروبي العام" (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 161)[42]. ولا يُبرِّر بورك بالطبع التدخُّل بمجرّد التذرُّع. فحادثة واحدة لا تكفي بحد ذاتها لاستجرار رفض الجيرة وشجبها. فالعمل المُسيئ ينبغي أن يكون تراكمياً ويُظهِر نِيّةً وتدبيراً خبيثين. والدولة التي تُعتبر مصدر تهديدٍ يتعيّن أن تملك قوة كافية وإرادة أو نِيّة بتشكيل خطر (''Regicide Peace I'', *Works*, vi. 161).

وكان القانون العام لأوروبا عاجزاً عن كَبْح نابليون (Napoleon)، الذي راكَمَ قوة راجحة وحقَّقَ مكاسب إقليمية شاسعة. وأصبح فريدريك فون جنتز (Friedrich von Gentz)، المترجم الألماني لكتاب بورك *Reflections*، وهو بحد ذاته مُنظِّرٌ لتوازن القوى ومُطوِّرٌ لأفكار بورك، مستشاراً للأمير (النمسوي كليمنس) ميترنيش (Metternich) وعَمِلَ عن كثب معه لاستعادة نظام أوروبا ما قبل نابليون. واستفادت "المجموعة الوفاقية في أوروبا"، التي جاءت ثمرة لـ "تسوية فيينا"، من تقاربٍ موقتٍ للمصالح. فقد رغبت بريطانيا وروسيا بإعادة إرساء النمسا وبروسيا كقوّتين كبيرتين، فضلاً عن إعادة تأهيل فرنسا تحت ظل حُكم آل بوربون المَلَكِي المُستعاد.

وادّعت هذه الدول الخمس بحَقٍّ جماعي بالتدخُّل، ونجحت، ولو جزئياً، على مدى ثلاثة عقود أو نحو ذلك، رغماً عن الاختلاف المتنامي في المصالح، بالسيطرة على الدول الأوروبية الأضعف التي كانت خارج هذه المجموعة[43].

كان ثمة ما يُدلِّل بالفعل على مفهوم بورك لعلاقات بريطانيا مع بقية أرجاء العالم خارج أوروبا، لكن لا يمكن إضافة سوى عددٍ قليل من العناصر الوثيقة الصلة على هذا المفهوم. فبالنسبة إليه، طالما بقي أي جزء من أميركا الشمالية أو الجنوبية في حيازة قوة إمبريالية، كان لا بُدّ من اعتباره جزءاً من نظام الدول الأوروبية (''Regicide Peace III'', *Works*, vi. 224). وكان ثمة ضرورة لتضمين مثل هذه المناطق في حسابات توازن القوى في أوروبا. لكنّه لم يعتقد بأنّ هناك نظامَ حُكم موحّداً ملائماً لجميع المستعمرات. فما من مثالٍ مجرّد للعلاقات الإمبريالية يمكن تطبيقه على جميع الظروف المختلفة. وكانت الحكومة أداةً عمليّة أُنشِئَت لفائدة البشرية، لا لإرضاء الفلاسفة التأمُّليين والسياسيين الحالمين. ويقول بورك "لم أكُن جامحَ الفكر أبداً لدرجة التصوُّر بأنّ ثمة نهجاً واحداً قد يصلح للجميع، وأنّ مواطِني هندوستان وسُكّان فيرجينيا يمكن أن يُحكَموا بالطريقة ذاتها، أو أنّ "محكمة كاتشري Cutchery" (محكمة هندية) وهيئة المُحلّفين الكبرى في سالم (Salem) يمكن تنظيمهما بخطة متماثلة" (''Letter to the Sheriffs of Bristol'', *Works*, ii. 272).

بالنسبة إلى أميركا، على سبيل المثال، أيّاً تكن رغبة بريطانيا، وجب على الحكومة أن تستوعب طبيعة الشعب وظروفه الخاصة والتكيُّف معها (''Speech on Conciliation with the Colonies'', *Works*, ii. 176). فالأميركيون، بحسب بورك، يتّسِمون "بحِسٍّ شديد بالحرّية" يجعلهم عدائيين تجاه أي شكلٍ من الحُكم ليس حرّاً

((“Speech on Conciliation with the Colonies 1775”, *Works*, ii. 191, and “Letter to the Sheriffs of Bristol”, *Works*, ii. 273). وقد انحدرت حرّيات الأميركيين ودينهم من الإنجليز، وليس من مبادئ مجرّدة. واستخدام القوة ضد الأميركيين قد يتسبّب بالأذى لهم وللبريطانيين على حد سواء. واللجوء إلى القوة لإخماد الرُّوح المعنوية للأميركيين قد يُشكِّل انحرافاً عن مبادئ البريطانيين والأميركيين سواء بسواء. والقوة لا تعدو كونها مقياساً موقتاً، ولا يمكنها تحاشي الحاجة إلى التكرار. والحُكم بالغزو الدائم ليس حُكماً على الإطلاق، بل إنّه في الواقع يؤذي ذلك الشيء الذي تُستخدم القوة للحفاظ عليه. وعلاوة على ذلك، يؤكّد بورك بأنّ القوة لم تكن في التجربة البريطانية الأداة التي تُستخدم لحُكم المستعمرات. فقد تطوَّر الحُكم الاستعماري على مر الوقت واستجابة للظروف؛ وما من عُرفٍ تقادُمي يُفضّل استخدام القوة (“Speech on Conciliation with the Colonies”, *Works*, ii. 184).

الإمبراطورية ليست مثل دولة واحدة. إنّها تجمُّع لدولٍ تُدين بالولاء لرأسٍ مشترك، لكن ربّما من الحماقة المطالبةً بولاءٍ أعمى. فالدول الخاضعة تُطوِّر امتيازاتٍ وحصانات تُلائم ظروفها، والردّ على كلّ ادّعاءٍ بامتياز ضد السُّلطة الإمبريالية بتُهمة الخيانة هو عملٌ طائش واستفزازي حتى التطرُّف. فهو يُولِّد اعتقاداً بأنّ طاعة الحُكم الإمبريالي هي بمثابة عبودية (“Speech on Conciliation with the Colonies”, *Works*, 199).

ولا يسع الحكومات الإمبريالية التمرُّد على الطبيعة. فمن الحقائق الطبيعية أن يتدفَّق الدم بحيوية عند أطراف الجسم على نحو أقل من وسطه. فالمسافة تُضفي صعوبات على الحُكم بفعالية، وممارسة حُكم تعسُّفي عند الأطراف تؤدّي إلى إضعاف الوسط. فلا

يكتسب الوسط قوة إلا إذا كانت الأطراف تزخر بالحيوية، وهذا لا يتطلّب قبضة حديدية، بل تخفيفاً حذراً لصرامة الحُكم عند الأطراف. وبعبارة أخرى، يتطلّب الحُكم الإمبريالي الصالح درجة من الاستقلالية النسبية، تجمع بحصافةٍ بين الحرّية والإخضاع (''Conciliation with the Colonies'', *Works*, ii. 190; ''Speech on American Taxation 1774'', *Works*, ii. 150). وينطوي "الطابع الإمبريالي" (*imperial character*) لبريطانيا على مراقبة الهيئات التشريعية الخاضعة لها وتوجيهها من دون إلغاء أي منها. وتُنسِّق الهيئات التشريعية الإمبريالية مع بعضها بعضاً، لكنّها تخضع للرأس. ويتوجَّب على بريطانيا بالضرورة "كَبْح العنف، ومساعدة الضعيف والعاجز بعظمة قوة سُلطانها. فيتحتَّم عليها ألاَّ تتطفّل على الآخرين، طالما هم متساوون أمام الغايات المشتركة لكيانهم أو نظامهم القانوني" (*Warren Hastings*, i. 103; I, 108, 14, 118)[(44)].

ويعتقد بورك أنّ رُوح الأُمّة، أي حرّياتها، وامتيازاتها، وكرامتها الوطنية، ينبغي استيعابها في العلاقات الإمبريالية، لكنّه لم يحدث أنْ تساءل ما إذا كان الإعتزازُ الوطني والحرّية متوافقين مع الاستعمار. واعتقد أنّه متى مُنِحَت درجة من الاستقلالية تتناسب مع القدرات الواضحة للمُسْتَعْمَرين لتقرير مصيرهم، يمكن للعلاقات الإمبريالية أن تكون ذات فائدة مشتركة. وفي الواقعَ أنّه قد أمضى جزءاً كبيراً من مسيرته الفكرية مُدافعاً عن امتيازات الأميركيين، والإيرلنديين، والهنود بمواجهة استبداد الإمبريالية الطُّغياني ليُدلّل على أنّ فكرة الإمبراطورية فشِلَتْ عمليّاً، كشأنها طوال القرن التاسع عشر.

وفي كتاباته حول العلاقات الدولية، لجأ بورك إلى ثلاث مجموعات من المبادئ في توصيفه لسلوك الأُمّة: مبادئ الوطن المتطوِّرة تاريخياً، وتلك الخاصة بالأمم التي نُقيم علاقات معها؛

والمبادئ العالمية. وفي حالة بلدين كبيرين مثل "بريطانيا العظمى" وأميركا، اللذين تنسجم مبادئهما وحرّياتهما لأنّ الأُمّة الأخيرة استمدّت تلك القِيَم من الأولى، فمن غير الضروري إجمالاً، وربّما من الخطر، القيام بـ "تعميمات" (generalization) عالمية أو الاحتكام إليها. وتُستَمَدّ سُلطة المبادئ من الادّعاء بحُكم التقادُم، والافتراض والحُكم المُسْبَقين. وحينما تُقيم أُمّتان متباينتان علاقات في ما بينهما، كما كان الحال بين "بريطانيا العظمى" والهند، فإنّ انسجاماً في المبادئ الأساسية، طالما التزمت بها أُممٌ أخرى على السواء، يشكّلَ كما يبدو بالنسبة إلى بورك دلالةً على عالمية تلك المبادئ ومصدرها العلوي. فعلى سبيل المثال، كان مبدأ حُكم القانون، والرفض المُلازِم له للسُّلطة الاستبدادية، مشتركين بين الدستور البريطاني وجميع المدوّنات القانونية التي حُكِمَت الهند من خلالها. فمبادئ حُكم الامبراطورية المغولية، و**القرآن الكريم**، ومبادئ حُكم تيمورلنك، والقانون العام، والقانون التشريعي لـ "بريطانيا العظمى"، وكلّ "دستور صالح" تنطوي جميعاً على شروط تُمثِّل "ضمانة ضد أسوأ الشرور، أي حكومة الإرادة الفردية والقوة بدلاً من الحكمة والعدل". ويمكن الاستدلال على نحو معقول من طريقة بورك في الجدال بأنّه تماماً كما نتطلّع إلى التاريخ بحثاً عن المنطق الجماعي للعصور الذي يمنح سُلطة بحُكم التقادُم للممارسات الحالية، فإنّنا نتطلّع إلى التاريخ المقارَن بحثاً عن المبادئ المتضمِّنة والعالمية المُنطبِقَة والسارية على جميع الأمم. وبعبارة أخرى، على الرغم من احتكام بورك إلى القوانين الأخلاقية العالمية، بغض النظر عن مقصده البلاغي في أغلب الأحيان، فإنّ تلك القوانين لا تُكتَشف كـ "معرفة بديهية" أو كتنظيرٍ فلسفي تجريدي. ونجده هنا يوافق على المنهج الثاني لدى غروتيوس، أي "المعرفة الاستدلالية التجريبية"، للتمكّن من معرفة ماهية "القانون الطبيعي" بدرجة عالية من الاحتمالية. ومهما كانت النتيجة غامضة وغير مُرْضِية،

فإنّ بورك كان يحاول جاهداً صوغَ معيارٍ لسلوك الفرد والدولة يشتمل على العناصر الإيجابية لتقليدي "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي".

الهوامش

(1) Martin Wight, *Power Politics*, ed. by Hedley Bull and Carsten Holbraad, 2nd ed. (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 172 and p. 174.

(2) Evan Luard, ed., *Basic Texts in International Relations* (London: Macmillan, 1992), p. 380.

(3) Adam Watson, *The Evolution of International Society* (London: Routledge, 1992), pp. 202-206.

(4) Edmund Burke, *Works*, 6 vols (London: Henry Frowde for Oxford University Press, 1907).

(5) Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1994), p. 1.

(6) J. H. Plumb, *England in the Eighteenth Century* (Harmondsworth: Penguin, 1971), p. 124.

(7) المصدر نفسه، ص 124.

(8) F. Melian Stawell, *The Growth of International Thought* (London: Thornton Butterworth, 1929), p. 182.

(9) Frank O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1973), p. 74.

(10) يؤكّد بورك أنّ "الشُّبّان يحكمون هناك، من دون مجتمع، ومن دون تعاطف مع السُكّان الأصليين. ولا عادات اجتماعية لهم مع الشعب وكأنّهم لا يزالون في إنجلترا، ولا أي نوع من التواصل خلا ما هو ضروري لجني ثروة مفاجئة، كما هم ينشدون من وجودهم هناك" (Burke, "Speech on Mr Fox's East India Bill (1783)," *Works,* iii., 79).

(11) Edmund Burke, *Speeches on the Impeachment of Warren Hastings,* 2 vols. (Delhi: Discovery Publishing House, 1987)

(12) White, *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics,* p. 49.

(13) لقراءةٍ حول بورك ككاتبٍ درامي عن المجتمع الأخلاقي والسياسي، انظر: Paul Hindson and Tim Gray, *Burke's Dramatic Theory of Politics* (Aldershot: Avebury, 1988),

وللاطلاع على نقاشٍ للأهمية الكبيرة للبلاغة في نهج بورك الجدلي، انظر: I. W.

Hampsher-Monk, "Rhetoric and Opinion in the Politics of Edmund Burke," *History of Political Thought*, vol. 9 (1988),

الذي يُميّز بين البرهان العقلي للفلسفة والقوة الاقناعية للبلاغة.

(14) وردت فـــي: F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif.: London: Sage, 1977), p. 163.

(15) في محاكاة تسخرُ من بولينغبروك تلميحاً إلى التناقض المنطقي لنظريته القائلة بأنّ الدِّين الطبيعي متفوّق على الدِّين المتكلِّف، يجادل بورك ضد المجتمع المتكلّف، مُعتبراً عناصر مذهب "المصلحة الذاتية للدولة" مناقِضَة للطبيعة، وإدانة شديدة للمجتمع المتكلّف. انظر: Burke, "A Vindication of Natural Society: Or a View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society," *Works*, vol. i., pp. 23-24,

ويجدر الافتراض بأنّه على الأقل يتبنّى جزئياً مذهب "المصلحة الذاتية للدولة"، لكنّه ولو اعتقد بأنّ الضرورة تُملي مثل هذه المصلحة فهو لا يُجيز الحُكم الاستبدادي باسمها. وهذا الخوف من السُّلطة الاستبدادية يعكس هاجساً ساد في القرن الثامن عشر إزاء الطُّغيان، وقد استطلَع التعبيرَ عنه في الدراما الأدبية والسياسية ج. ت. بولتون (J. T. Boulton) في كتابه: "Arbitrary Power: An Eighteenth Century Obsession," *Studies in Burke and his Time*, vol. 9 (1967-1968).

(16) لا يُشكِّك بورك للحظة بهذا الحق؛ كان تجريداً ماورائياً غير ذي اعتبار في ما يتعلق بالمسائل العمليّة المُلحّة. كان مستعدّاً لتقبُّل هذه السياسة إذا ما أثبتت صوابيتها، أو أنّها مسألة حِسّ سليم، أو "وسيلة لتحقيق غاية ذات جدوى" Burke, "Speech on American Taxation 1774," *Works*, vol. ii., p. 102

(17) Burke, "Speech on Moving the Resolutions for Conciliation with the Colonies," *Works*, vol. ii (1775), p. 202,

ويؤكّد قائلاً "إنّ فكرتي هي بالتالي أن نعترف بشعوب مستعمراتنا من أجل مصلحتنا وفقاً لدستورنا" (ص 203).

(18) انظر: R. R. Fennessy, *Burke, Paine and the Rights of Man* (The Hague: Nijhoff, 1963), pp. 58-59.

(19) O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, p. 90 and p. 82.

(20) للاطلاع على وجهة نظر تقول بأنّ بورك كان براغماتياً منفعياً، بدرجات متفاوتة، انـــظـــر: J. Morley, *Burke* (London: Macmillan, 1879); Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, (London: Allen & Unwin, 1960), and O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*,

وحـول وجـهـة الـنـظـر المنفـعـيـة، انـظـر: David Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study* (London: Weidenfeld and Nicolson for

London School of Economics, 1973), pp. 67-69; C. B. Macpherson, *Burke* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 4; pp. 13-14 and p. 36, and Hindson and Gray, *Burke's Dramatic Theory of Politics*, pp. 1-2,

ويبدو جيرمي والدرون (Jeremy Waldron) توّاقاً لتصنيف بورك كمنفعي: Jeremy Waldron, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London: Methuen, 1990), p. 94.

(21) المثال الأكثر شهرة هو وصفه الدراماتيكي لمقتل حارس ماري أنطوانيت دعماً لزعمه أنّه في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1789 داهم الخطر حياة الملك والملكة. انظر: Burke, *Reflections on the Revolution in France, Works*, iv. 77-8.

"وقُطِّع [الحارس] إرباً. وهرعت مجموعة من المتوحِّشين والقتلة الملطّخين بدمائه إلى غرفة الملكة وطعنوا سريرها بمئة طعنة بالحراب والخناجر، ما أتاح لها شيئاً من الوقت لتفرّ شبه عارية". وعلى الرغم من أنّ نجل بورك التقى هذا الحارس في كولون بعد ذلك ببضع سنين، فإنّ بورك لم يعمد إلى تعديل روايته. ويبدو من هذا المثال، وأمثلة عديدة أخرى، أنّه قد يبدو من الدقة على نحو أكثر القول إنّه أفرطَ في الحقيقة ولم يقتصد بها.

(22) T. B. Macaulay, *Essays and Lays of Ancient Rome* (London: Longman's Green, 1899), p. 614,

يقول حول إصرار بورك على ملاحقة هاستنغز: "إنّ خياله وأهواءه ما أن تُثار حتى تدفعه فيما يتعدّى حدود العدل والحِسّ السليم" (ص 652).

(23) ورد في: W. H. Greenleaf, "Burke and State Necessity: The Case of Warren Hastings," in: R. Schnur, ed., *Staatsrason* (Berlin: Duncker and Humblot, 1975), p. 358.

(24) "إنّه يملك سُلطة استبدادية أيُّها اللوردات، وشركة الهند الشرقية لا تملك سُلطة استبدادية لتمنحه إيّاها؛ وكذلك الملك لا يملك سُلطة استبدادية ليمنحه إيّاها؛ وحتى مجلسكم أيُّها اللوردات ومجلس العموم وكامل النظام التشريعي لا يملكها" (Burke, *Warren Hasting*, i. 99).

(25) كتب بورك يقول إنّه اعتقد بأنّ الإدانة يتعذّر تطبيقها، إلا أنّ سُمعته كانت على المحكّ وتتطلّب تبرئة الذمة أمام الأجيال المقبلة. انظر مقدّمة المحرّر لكتاب: Burke Edmund, *The Writings and Speeches of Edmund Burke, vi, 1786-1788*, ed. by P. J. Marshall (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 1-2.

(26) انظر: P. J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), and Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered* (New Rochelle: NY, 1967),

قارن مع: J. G. A. Pocock, "Introduction" to *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis: Hackett, 1987), p. x1viii, and Conor Cruise O'Brien,

“Introduction,” in: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1968), pp. 56-62.

(27) Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, p. 48.

(28) Ross Haffman and Paul Levack, “Introduction,” in: *Burke’s Politics* (New York: [n. pb.], 1949), p. xv.

(29) يرى كونور كروز أوبراين (Conor Cruise O’Brien) أنّ ارتباط بورك بكنيسة إنجلترا كان ظاهرياً من دون أي حماس لاهوتي (O’Brien, “Introduction,” pp. 29-30).

(30) انظر: Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* (Oxford: Blackwell, 1980), p. 142.

(31) "الإلحاد هو ليس ضد منطقنا العقلي فحسب، بل ضد غرائزنا أيضاً" (Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, p. 142, and Fennessy, *Burke, Paine and the Rights of Man*, p. 59.

(32) يقترح دايفد كاميرون أنّ جوهر مفهوم التنوير للقانون الطبيعي هو "الإيمان بالمقدرة العقلانية للفرد لتمييز حقوق الطبيعة" David Cameron, *Social Thought of Rousseau and Burke*, pp. 58-59.

(33) انظر دراستي: “The Character of the History of the Philosophy of International Relations and the Case of Edmund Burke,” *Review of International Studies*, vol. 17 (1991), pp. 140-141.

(34) انظر: (Burke, *Reflections on the Revolution in France, Works,* iv. 104).

(35) يُعبِّر هارولد لاسكي (Harold Laski) عن مقصد بورك حيال الإيرلنديين: "فيما أقرّ بأنّ السياسة وجبَ أن تستند إلى المعرفة، لم يخفق في إيجاد سببٍ وجيه إزاء وجوب المماثلة بين المنفعة وما كان يعتبره حقاً" Harold Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 1942), pp. 173-174.

(36) Hindson and Gray, *Burke’s Dramatic Theory of Politics*, p. 177.

(37) White, *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*, p. 35.

(38) انظر مثالاً على ذلك: Burke, *Works*, ii. 31; vi. 94, 144, 156, 158, and 191.

(39) David Hume: “Of the Balance of Power,” in: *Essays Moral, Political and Literary* (Oxford: Oxford University Press, 1963), pp. 339-348.

(40) انظر: Burke, “Regicide Peace II,” *Works*, vi. 191-2.

(41) تبدأ "تأمُّلات" بورك بمحاولة لمواجهة الجدل الراديكالي للدكتور ريتشارد برايس. وهما كانا على خلافٍ في تفسيرهما لـ "الثورة المجيدة والسِلميّة للعام 1688". واعتبر رايس أنّ العائلة المَلَكِية البريطانية هي من بين قلّة من العائلات المَلَكيّة المشروعة في العالم التي تُدين بممارسة سُلطتها إلى خيار الشعب. انظر: Richard Price, *Political Writings*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 186,

وكان كتاب *The Rights of Man* لتوماس باين، أحد أشهر ردوده على بورك، ذا شعبية كبيرة لدرجة أنّه استُخدم لاستقطاب دعم المنظّمات التي كانت تسعى إلى الإصلاح السياسي. انظر: Gregory Claeys, ''The French Revolution Debate and British Political Thought,'' *History of Political Thought*, vol. 11 (1990), vol. 67.

(42) انظر أيضاً: Burke, *Speeches on the Impeachment of Warren Hastings,* ii. 480.

(43) Franklin L. Ford, *Europe 1780-1830*, 2nd ed. (London: Longman 1989), pp. 271-300, and Watson, *The Evolution of International Society*, pp. 242-244.

(44) انظر: Boucher, ''Character of the History of the Philosophy of International Relations,'' pp. 147-148.

14

نظرية هيغل في العلاقات الدولية

ربما يأتي هيغل في المرتبة الثانية مباشرة بعد ماركس في المدى الذي تحمَّل فيها مسؤولية بعض التطوُّرات الأكثر شناعة في تاريخ أوروبا المعاصر. فلطالما اعتُبِرَ بعد مطلع القرن الماضي، وسط الرأي العام الشعبي وكذلك بين الفلاسفة المُتميِّزين، مذموماً على نحو دائم. فقد أُخِذَ على فلسفته أنّها برّرت إخضاع مصالح الفرد لتلك الخاصة بالدولة، التي تستند سُلطتها إلى القوة الغاشمة كلّياً، والتي تُقيم علاقاتها مع الدول الأخرى ضمن خواءٍ أخلاقي وتُنظِّمها عبر مبدأ "الجَبَروت هو الحَقّ" (might is right). وقد اتُّهِمَ بكونه فيلسوف النزعة العسكرية البروسية والعنجهية الأنانية الألمانية، التي تبدّت تداعياتهما في الحربين العالميتين الأولى والثانية ونشوء "الاستبداد التوتاليتاري الشمولي" (totalitarianism) لدى "النازية" (Nazi) و"الفاشية" (Fascist) في أوروبا. وبما أنّ ماركس هو أول من أقرَّ بإعجابه به، يمكن تحميل هيغل أيضاً مسؤولية "التوتاليتارية الشيوعية" (Communist totalitarianism).

عبَّر بعض أكثر المُفكِّرين تميُّزاً في القرن العشرين، من بينهم جورج سانتايانا، وجون ديوي، و ل. ت. هوبهاوس، وكارل بوبر (Karl Popper)، عن وجهات نظر مماثلة متنوِّعة، وحمَّلوا هيغل

درجة كبيرة من استحقاقية اللوم. فقد تواصلَ هجوم هوبهاوس الشهير على النظرية الماورائية للدولة بزخم جديد في خلال سنوات الحرب وبعدها، فيما حدَّثَ سانتايانا وديويّ الانتقادات التي صرّحا بها في خلال "الحرب العالمية الأولى" لجعلها منطبقة على "الحرب العالمية الثانية". وكانت الأحداث التي ترافقت مع "الحرب العالمية الثانية" هي التي شكّلت فرصة لطعن بوبر السافر ضد أفلاطون، وهيغل، وماركس[1] . حتى إنّ بعض أتباع رؤية هيغل الفلسفية، أمثال ج. س. ماكينزي (J. S. Mackenzie)، وإرنست باركر، ور. ج. كولينغوود، لم يسعهم إعفاءه كلّياً من اللوم[2] .

إلا أنّ هيغل حتى حينما يُحاصَر بالانتقادات بشدّة، لا يعدم وجود بعض المدافعين عنه في "بريطانيا العظمى". فهؤلاء يُنكِرون بقوة وجود أي علاقة بين فلسفة هيغل ومذهبيّ المادية والنزعة العسكرية اللذين استحوذا على الفكر الألماني المعاصر. ورفض هؤلاء المدافعون أنْ يكون هيغل قد ساوى بين مشروعية الدولة والقوة، وأكّدوا أنّه بالنسبة إليه كانت إرادة الشعب وميلهم نحو النظام هما اللذان شكّلا عناصر الترابط الوثيق للدولة. ورأوا أنّ تشديد هيغل كان على الجبروت "الرُّوحي" أو المعنوي لا المادي للدولة. وليست مثالية "كنت"، وفيخته، وغوته (Goethe)، وهيغل، بل ردّة الفعل ضدها بعد العام 1831 هي التي تُلام على "تقديس القوة والخداع والترويع"[3].

وتبادل ت. م. نوكس (T. M. Knox) الأفكار مع إي ف. كاريت (E. F. Carritt) عبر صفحات مجلة *Philosophy* عند بداية الحرب العالمية الثانية، ما شكّل خطوة شجاعة ومهمة في إعادة تأهيل فكر هيغل، حيث اكتسبت المقاربة التي اتّخذها نوكس في تفنيد الادّعاء بأنّ هيغل "كان مناصراً للنزعة البروسيانية والترويع"[4]

مستوى عالياً من المِهنيّة البحثيّة، قصَّرَ عنها المتهجِّمون على هيغل وتفوَّقَ فيها المدافعون عنه. وقد أدّت هذه المقاربة البحثيّة الأكاديمية إلى تبديد الادّعاءات الأكثر غرابة، حيث بات هيغل يُصوَّر ليس داعياً لاستبدادية الدولة، ولا شمولياً توتاليتارياً، ولا فاشياً، بل ليبرالياً أو محافظاً بدرجاتٍ متفاوتة. وبدلاً من اعتباره مهووساً بالعظمة مُبشِّراً بتوسُّعية الدولة والهيمنة العالمية، غدا مُفكِّراً رصيناً ومعتدلاً يرفض إدانة الحرب كلّياً. فهو يرى أنّ للحرب بعض الفوائد الإيجابية ويُقِرّ بشرورها الواضحة في آن. وبدلاً من أن يكون مُروِّجاً شريراً عديم الاحساس لمذهب "الجَبَروت هو الحَقّ"، ومزدرياً لـ "القانون الدولي"، أخذ هيغل يبدو متحسِّراً على أنّ مثل تلك القيود الرسمية لم تعد كما ينبغي أن تكون عليه. وتطلَّعَ عوضاً من ذلك إلى الأعراف والأشكال المختلفة من الاعتراف المستندة إلى الأُسرة، والجماعة، والمجتمع المدني، والدولة، والدول في علاقاتها المتبادلة كتأثيرات مقيِّدة[5].

الفعلي هو العقلاني

أيّاً تكن النظرة التي يتّخذها المرء في النهاية تجاه الفلسفة السياسية لدى هيغل ونظريته في العلاقات الدولية، يمكن القول بكُلّ ثقة أنّه بالنسبة إليه، على عكس ما تصوَّره بعض نُقّاده، فإنّ البحث الفلسفي ليس تكهُّنياً ولا نقليّاً. فقط في الطبيعة، حيث هناك دورات مستمرة وتكرار متواصل، يمكن إسقاط منطق الماضي على المستقبل. فالمنطق العقلي أو العقلانية المتميِّزة في التاريخ، أو "عالم الرُّوح"، تُظهِر قدرة على التجدُّد الفعلي، ولذلك لا يمكن التنبُّؤ بمسارها المستقبلي. ذلك أنّ الأحداث في الطبيعة تُحدِّدها الضرورة الخارجية، في حين إنّ التطوُّرات التاريخية تحدث بفعل الدافع نحو "الكمالية"[6]. ومن واجب الفلسفة ألاّ تبني تفاصيل،

تلك الموجودة فحسب في آراء الفيلسوف وتخضع لجموح خياله، بل فَهْم ما هو "فعلي" (actual). وكُلّ فيلسوف يتفهّم زمانه فكرياً ويأتي إلى المشهد متأخراً ليُقدِّم إيعازات عمّا ينبغي أن تكون الأمور عليه (*Philosophy of Right*, 20-23).

لكن من الخطأ أنْ يُعزَى إلى هيغل، كما فعل أندرو فنسينت (Andrew Vincent)، وجهة النظر القائلة بأنّ "وظيفة الفيلسوف هي أن يصف على نحو سلبي من دون انفعال". وفي هذا الخصوص، ما يقوله هيغل حول سلوك الدول ونشاط الحرب ليس مجرّد وصفٍ لـ "الواقع الفعلي السائد في زمانه"[7]. فالفيلسوف لا يتقبّل "الفعليّة" (actuality) أو الواقع الفعلي كما يجده، بل يفترض أنّه عقلاني ومُدرَكٌ بالعقل (*Philosophy of Right*, 11)[8]. وهو يحاول أن يُميِّز ويُظهر العقلانية أو المنطق العقلاني الضمني الذي أغنى تطوُّر التاريخ، أو تطوُّر "الرُّوح". إنّ المفهومية أو الإدراك العقلي الذي يكتشفه الفيلسوف في التطوُّر العقلاني للتاريخ يختلف عن الفهم العادي للمشاركين في الأحداث، بل هو تحوُّل له. فلا يمكن إرضاء الفيلسوف بـ "المحدودية التجريبية" (empirical finiteness) لموضوع بحثه، بل وجبَ عليه أن يُكوِّن في استيعابه للموضوع مفهوماً عن الوحدة والترابط الإجمالي البادي فيه. فقط من خلال العلاقة مع الكُلّ يمكن المنحى الظواهري لموضوع البحث أن يُبدي المنطق العقلي المتأصِّل فيه[9]. والفكر الذي يُفكِّر في الفكر وجبَ أن يتبدّى عقلانياً، ويُدوّن الفيلسوف على صفحات التاريخ قناعة "بأنّ العقل يحكم العالم، وأنّ تاريخ العالم كان بالتالي عقلانياً في مساره"[10]. ويؤكّد هيغل:

حتى إنّ المؤرّخ العادي، الذي يؤمن بأنّه مجرّد متلقٍّ متقبِّلٍ لمُعطياته أو حقائقه، ليس سلبياً منفعلاً في تفكيره؛ فهو يُحضِر معه

مقولاته، ويرى مُعطياته من خلالها. وفي كلّ بحثٍ يُفترَض به أنّ يكون علميّاً، وجبَ على العقل ألاَّ يهجع، وعلى الفكر أنْ يتمعّن تأمُّلاً. فذاك الذي ينظر إلى العالم عقلانياً، يُبادله العالمُ بالنظر إليه عقلانياً[11].

في مقدّمته لكتاب **عناصر فلسفة الحق** (*Elements of the Philosophy of Right*) تتبدّى قناعة هيغل في قوله المأثور: "ما هو عقلاني هو فعلي؛ وما هو فعلي هو عقلاني" (*Philosophy of Right*, 20)[12]. ويعني ذلك بالطبع أنّ الحرب كعنصرٍ دائم في التاريخ البشري ينبغي النظر إليها عقلانياً. ولهذا السبب، من وجهة نظر هيغل، "وجبَ عدم اعتبار الحرب شرّاً مطلقاً" (*Philosophy of Right*, §324). لكنّ ذلك لا يعني أنّ كُلّ ما هو موجود ينبغي أن يكون بالضرورة عقلانياً. فـ "الفعليّة" بالنسبة إلى هيغل هو مصطلح تقني لا يتماشى مع الوجود. فتلك الأشياء العابرة الزائلة والعَرَضِيّة لا وجودَ ضروري لها، ولا يمكن اعتبارها فعليّة[13]. فالفعليّة تستثني "العَرَضِي" والوجود "غير ذي الجدوى". وهي بالنسبة إلى هيغل الوحدة بين العالمي والتخصُّصي، أي تحوُّل الأول إلى الثاني. فالتخصُّصية، ولو تبدّت بمظهر الاكتفاء الذاتي، يصونها الكُلّ. وما هو فعلي حقاً يتّسِم بوجود ضروري وليس عَرَضِيّاً. ومن دون الوحدة بين العالمي والتخصُّصي "لا شيء يمكن أن يكون فعلياً، حتى ولو بدا أنّه يملك وجوداً *existence*" (*Philosophy of Right*, §270A)[14].
وإذا سعت الفلسفة إلى اكتشاف الخطة العقلانية المتبدّية في التاريخ، أي الظهور المتتالي للحرّية في العالم، عندها فإنّ تلك الأشياء التي تتعارض مع تلك الخطة أو لا "تتحقّق وفقاً لها" لا تستحق أن تُعتبر فعليّة[15]. إنّما في الدولة فحسب، على سبيل المثال، تتحقّق الحرّية، جوهر الإنسانية، بالكامل. والدولة التي لا تُظهِر هذا التحقُّق، وتتنكّر

لها عَرَضِيّاً، ليست فعليّة: إنّها "دولة سيئة... بالكاد توجد" (*Philosophy of Right*, §270A).

والمعايير التي تُحدِّد "الفعليّة" لا تخلو من الغموض. والاستنتاجات التي تُستَخلص عند تطبيقها ليست بديهية غنية عن الإيضاح أبداً. فالعبودية، على سبيل المثال، تبدو بوضوح أنّها تنتهك مبدأ الحرّية، وبالتالي على الرغم من وجودها، تظهر بأنّها تفتقد إلى "الفعليّة" وهي عَرَضِيّة وغير ذات جدوى. لكنّ ذلك لا يعكس الحقيقة كلّياً. فالعبودية هي حتماً "مظهرٌ غير حقيقي" من حيث كونها تتعارض مع مفهوم حرّية الشخص، وبالتالي يتعيّن شجبها. ويرى هيغل أنّ مسؤولية جور العبودية لا يعود إلى إرادة المُسْتَعْبِد فحسب، بل إلى المُسْتَعْبَد أيضاً. وتحتل العبودية في الواقع موقعاً ضرورياً في انتقال البشر من وجودٍ طبيعي إلى آخر أخلاقي بالفعل. وبعبارة أخرى، تحدث العبودية في زمنٍ "لا يزال فيه الجور مبروراً"، ويكون فيه "الجور سارياً *(valid)*" (*Philosophy of Right*, §57A).

إذاً، يرى هيغل في الجوهر أنّ الحقيقة قابلة للإدراك عقلياً ويمكن معرفتها، وأنّ تطوُّرها هو تبدٍّ عقلاني ومتتالي للحرّية في العالم. وكلّ ما لا يتوافق مع هذا التطوُّر العقلاني، وهو بالتالي غير ضروري، ربّما يكون له وجودٌ، لكنّه ليس فعلياً.

المشروع الفلسفي

لا يسعنا أن نفهم كلّياً نظرية هيغل في العلاقات الدولية من دون إحاطة بمشروعه الفلسفي الأشمل. فقد كان مهتماً بالتغلُّب على جميع "الثنائيات" (dualisms) التي تعوق إحراز المعرفة الأصلية. وعلى نحو يفوق إصرار بورك، سعى هيغل إلى أن يُقوِّض منهجياً

الإبستيمولوجيا التقليدية، وأخضعَ المقدّمات المنطقية للتجريبية والعالمية لتمحيصٍ نقدي تفكيكي.

فقد اهتمّت الإبستيمولوجيا التقليدية في وضع معيار للمعرفة، أي معيار يمكن من خلاله الحُكم على ما شكّل وما لم يشكِّل معرفة أصيلة بحد ذاتها. ومثَّلت الإبستيمولوجيا في مرحلة ما أساساً لعلوم شتى وشرطاً أساسياً للبحث الفلسفي. لأنّ هذه النزعة التأسيسية (foundationalism) هي ما يدعوها رورتي فلسفة "منهجية"، لا "تثقيفية". فالأخيرة تُشكِّك في فكرة البحث عن "التكافؤ العالمي" بحد ذاتها[16].

وأتاحت لنا فلسفة ديكارت (Descartes) ولوك أنْ نطرح، كمسألةٍ محورية للفلسفة، تفسيرَ الانتقال من حالتنا الواعية إلى الواقع الذي نعيه، أي مشروع جَعْل أفكارنا متماثلة مع الحقيقة. وإنّما فشل هذا المشروع هو الذي دفع "كنت" إلى طرح المسألة على نحو مختلف. فقد رفضَ المفهوم القائل بأنّ على الفكر أنْ يُماثل أغراضه لانتفاء إمكانية معرفة أي شيء عنها "معرفةً بديهية". وبدلاً من ذلك، ثمة مَنْ اقترحَ أنّه أحدَثَ تأثيراً في "الثورة الكوبرنيكانية" باعتباره أنّ أغراض الفكر وجبَ أن تتماثل مع فكرنا[17]. ويؤكّد "كنت" أنّ المعرفة يمكن إحرازها فقط إذا ما نظّمنا تجربتنا تماثلاً مع مقولات معرفتنا البديهية ومُثُل المكان والزمان. إنّما بواسطة مثل هذا التصوُّر يمكننا معرفة الأشياء، ليس بحد ذاتها، بل من خلال مُثُلنا ومقولاتنا. وواصَلَ "كنت"، على غرار المُفكِّرين السابقين له الذين تصدّى لهم، محاولة التوفيق بين الأضداد، لكنّه كان عاجزاً في النهاية عن حل الثنائية بين الفكر والأشياء. فالأشياء كما هي عليه في حد ذاتها لا يمكن أن تكشف عن سِمتها الأصليّة بالفكر بسبب توسُّط أداة المعرفة التي تُعرَف من خلالها.

كان هيغل، في تحديده ما أطلق عليه ريتشارد نورمان (Richard Norman) "مـعـضـلـة الإبـسـتـيـمـولـوجـيـا"[18] ('Dilemma of Epistemology')، قادراً على استكمال "الثورة الكوبرنيكانية" التي بدأها "كنت". فقد أقرَّ بأنّه قبل الشروع ببحثٍ فلسفي من الطبيعي التفكير أنّ على المرء أن يتحرّى أداة أو وسط تحقيق مثل هذه المعرفة[19]. لكنّ ذلك يفترض مُسبقاً ما يتهيَّأ المرء لإثباته، أي معيار للمعرفة الحقيقية قبل التحرِّي الذي يفترض أنّه يُرسيه[20]. وكما يقول هيغل: "أنْ نرغب في تحقيق معرفة إدراكية قبل أن نمتلكها هو أمرٌ غير منطقي كشأن عزم سكولاستيكوس (Scholasticus) على تعلُّم السباحة قبل دخوله في الماء"[21].

وبدلاً من افتراض ثنائيات والشروع في التوفيق بين اختلافاتها كما فعل "كنت" ومَنْ سبقه، افترض هيغل أولاً وحدة الكون، من دون أن ينكر تنوُّعه. ومنذ نقطة البداية هذه لم يكن عليه التوفيق بين الاختلافات، أو تجاوز الثنائيات، بل تفسير التفرُّق أو الاختلاف في الوحدة. إذاً، لم يكن الاهتمامُ الذي شغلَ هيغل هو الفكر مستقلاً عن أغراضه، أو الأفكار منفصلة عن المُفكِّر، بل عملية التفكير بحد ذاتها، أي منطق عمل الفكر. ويقترح هيغل أنّ المعرفة تبدو كظاهرة، إلا أنّ معيار حقيقتها لا يمكن أن يكون خارجاً عنها. إنّما عبر الوصف الدقيق لظاهرة المعرفة يمكن الكشف عن صحتها وحقيقيتها. وبعبارة أخرى، إنّ أي تفسير للمعرفة لا يُطرَح من ناحية تماثلها مع صيغة سابقة الوجود، بل كما تنبثق وتتطوّر بالفعل. والغرض من وراء ذلك هو الاستغناء عن تفريق "كنت" الخاطئ بين الأشياء كما هي بالنسبة إلينا وكما هي بحد ذاتها. أمّا معيار الصحة والحقيقية الذي يُوظّفه هيغل فهو داخلي لصور أو مُثُل الوعي بحد ذاتها. فعبر البقاء ضمن صورة أو مثالٍ للوعي يكون قادراً في آن على وصفه وانتقاده.

وهذا ممكن، كما يقترح نورمان، "لأنّ الوصف الداخلي يتضمّن وصفاً لغرض المعرفة ووصفاً للمعرفة، والواحد يمكن اختباره وقياسه مقارنة بالآخر"[22].

"الرُّوح" بالنسبة إلى هيغل هي مبدأ وحدة الكون. وجوهر "الرُّوح" هو الحرّية، وهذا يعني أنّها ذاتية الاكتفاء وذاتية الإرادة والتقرير، ولا تحتاج إلى أي شيء خارجها. وتعرف "الرُّوح" ذاتها بأنّها حرّية، وهي في الوقت ذاته فعّالة في تحقيقها لإمكانيّتها الكُمونيّة في العالم. إنّها وعي ذاتي عقلاني بالكامل يُعبِّر عن نفسه في أفعال الأفراد ويعرف نفسه من خلالها.

ويبقى مبدأ "الرُّوح" مجرّداً وعامّاً من حيث كون إمكانيّته كُمونيّة أو مجرّد احتمالٍ ممكن من دون فعلٍ أو إرادة بشرية لجعله فعليّاً. والفعل الذي ينقل إمكانية مبدأ "الرُّوح" من القوة إلى الفعل يتعيّن أن ينشأ من احتياجات، وإرادات، وأهواء البشر. واستحداثُ شيء ما، أو تحقيق غرض، وجبَ أن يُلبّي بشكلٍ ما مصالحي، ويُجسِّد شيئاً من أهدافي: "إنّه الحق المُطلَق للفرد الذاتيّ أنْ يُرضي نفسه في فعله وعمله"[23]. فالمصالح، أو الأهواء، هي الطاقة أو القوة الدافعة التي تُشكِّل فرادة شخصية الفرد. كما أنّ فكرة "الحرّية العالمية" والأهواء الخاصة، أو السِمة الشخصية للأفراد تتّحد وتتبلور في "الحرّية الأخلاقية" للدولة.

إذاً، لا يمكن الروح أن تُحقِّق أي شيء من دون أهواء الأفراد، وأولئك الأفراد الذين تفوّقوا في تحقيق ذلك هم مَنْ يدعوهم هيغل "الأفراد المتميِّزين أو المؤثِّرين في تاريخ العالم" (world-historical individuals). إنّهم أدوات "الرُّوح"، يتجاوزون جميعاً العوائق والعراقيل ويؤذنون ببزوغ عهدٍ جديد. ويصفهم هيغل على نحو متباين بأنّهم يجهلون كلّياً مهمتهم التاريخية؛ وبالكاد يعون أهميتهم التاريخية

على مستوى العالم؛ لكنّهم يعون دورهم كلّياً[24]. إلا أنّه في كتاباته الرئيسية يصف هؤلاء الأفراد المتميِّزين في تاريخ العالم بأنّهم لا يُدرِكون كونهم أداة "رُّوح العالم" وتجسيداً لإرادتها[25]. فالأفراد المُتميِّزون في تاريخ العالم من مستوى الإسكندر (Alexander)، وقيصر (Caesar)، ونابليون، هم نِتاج أزمانهم بقدر ما هي أزمانهم نِتاج أفعالهم البطولية[26]. وهؤلاء الأبطال تحرَّروا من القيود التي كانت تعوق البشر الأقل شأناً وحقّقوا بالفعل ما كان كامناً بالقوة في أزمانهم (*Philosophy of Right*, §348)[27]. ولا يُحكَم على هؤلاء الرجال من خلال حوافزهم ونواياهم، بل عبر العوامل البسيكولوجية التي دفعتهم نحو الكفاح المرير لتحقيق المُراد. وينبغي الحُكم عليهم من خلال نتائج أعمالهم، حتى ولو كانوا هم أنفسهم غير مُدرِكين لِمَا هم عليه.

ومن وجهة نظر هيغل، تكون "الدولة حسنة التأسيس وقوية داخلياً إذا ما اتّحدت مصلحة المواطنين الخاصة مع الهدف العام للدولة، بشكلٍ يُحقِّق فيه كلّ جانب ذاته في الآخر"[28]. فالدولة بالنسبة إلى هيغل هي تحقيق لـ "الرُّوح" والتمام الأخلاقي الذي يمتلكُ فيه الفرد الحرّية وينعم بها. إنّما الدولة وجبَ أن تكون محط اهتمام تاريخ العالم. وسنرى في سياق هذا البحث لماذا تُشكِّل الدولة بالنسبة إلى هيغل الفاعل الطبيعي في العلاقات الدولية.

إذاً، تُحقِّق "الرُّوح" ذاتها في ظاهرة التاريخ، وإلى التاريخ وجبَ أن نتطلّع إذا كُنّا لنعرف التقدُّم العقلاني للحرّية في العالم. والفيلسوف لا يدرس هذا التاريخ بغية تعلُّم دروسٍ والخروج بتوصيات حول أي مسارات فعل يُستحسن اتّخاذها في العلاقات الدولية. بل ما يُعلِّمنا إيّاه التاريخ، كما يؤكّد هيغل، هو أنّ الأمم والحكومات لا تتعلّم أبداً أي شيء من التاريخ، ولا تفيد من

الدروس التي تستمدّها منه. فالظروف التاريخية المحدّدة لكلّ حقبة هي خاصة بها، ولا بُدّ للقرارات إزاء ما ينبغي القيام به أن تُتَّخذ ضمن ذلك السياق بحد ذاته. وعلى نقيض المُفكِّران الواقعيّان ثيوسيديدس ومكيافيلي، لا يقترح هيغل أن ندرس التاريخ لأجل الدروس العمليّة التي يمكن أن نستخلصها منه. إنّ غرض الفلسفة بالنسبة إليه، كما رأينا، هو استجلاء ما هو فعلي واستيعابه كعقلاني. فضمن النظام الهيغلي كلّ ما هو جُزئي وأُحادي الجانب ينبغي استيضاحه وتجاوز مكامن نقصه بإدماجه في صورة أكمل للكُلّ.

الواقعية والأخلاقية العالمية

تعرّضت الأُسس الفلسفية لتقليديّ "الواقعية" و"النظام الأخلاقي العالمي" للانتقاد من قِبَل هيغل في سياقات مختلفة طوال مسيرته الفكرية. فعلى سبيل المثال، يُقسِّم في تدقيقه لنظرية "القانون الطبيعي" الموضوع إلى منهج بحث تجريبي، أو طبيعاني، وآخر شكلاني أو صُورِيَّاني (formal)، أو عالمي. والنوع الأول، الذي ينطبق على هوبس، يستمدّ الحقوق من الغرائز الطبيعية، والأهواء، والرغبات. وتُعتبر الطبيعة، أو الإنسان في حالة سابقة للسياسة، أساساً للحقوق. وليست هذه الحقوق أخلاقية بكُلّ معنى الكلمة، بل هي حتميّات حصيفة. ومناهج البحث الصُورِيَّانية، كتلك التي اتّبعها "كنت"، تستمدّ الحقوق من مبادئ مجرّدة تعجز في الواقع عن استحداث محتوى أخلاقي. ولهذين المنهجين محدوديات ونقاط ضعف كبيرة.

ويفتقد المنهج التجريبي، أو الطبيعاني إلى معيار لتمييز الخصائص العَرَضِيّة عن تلك الضرورية للوجود. والمبادئ الأساسية مستخلصة اعتباطياً من تعدُّدية العناصر التي تؤلّف وضعاً اجتماعياً

معقّداً، وهي تستقرئ فوضى حالة أو موقف أصلي، مجرّداً من تعقيده الاجتماعي، وتُحدِّد الأسباب الحقيقية وراء السلوك البشري. وأيّ عدد من العناصر المتعددة التي تتشارك الوجود، والتي مقارنة بالمبادئ الأساسية المحدّدة اعتباطياً تُعتبر غير حقيقية، يمكن أنْ تتبدّى كبدائل سارية على نحو متساوٍ للعناصر المُفترض بها أن تكون جوهرية أو ضرورية (*Natural Law*, 58-65)[29].

المنهج التجريبي في اختيار نواحي التجربة أو الطبيعة البشرية التي تُوضِح وتُبرِّر حالة قائمة والارتقاء بها إلى منزلةٍ أساسية، هو بالطبع منهج ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس، الذي ناقشناه في "الجزء الأول" من هذا الكتاب. وعلى الرغم من أنّ هيغل ينتقد هذا المنهج، فهو لا يستبعده كلّياً. فللتجريبية أهمية إيجابية في توكيدها على التجربة. إذ إنّها تهتم، كشأن الفلسفة، بما هو كائن، وليس كما ينبغي أن يكون، وبالتالي ما هو ليس بفعلي. ونجد ضمن التجريبية مبدأ الحرّية الأساسي: "تحديداً، ذلك الذي يُجدي في معرفتنا البشرية وما ينبغي أن نراه لأنفسنا، وأن نُدرِك أنفسنا ماثلين فيه"[30]. ومن بين فضائل هوبس هو أنّه "حاول أن يتعقّب الوحدة الاجتماعية، وطبيعة قوة الدولة، بالعودة إلى مبادئ تكمن في أنفسنا، ونُدركها بأنّها خاصّتنا"[31]. وعلى غرار بورك، ثمَّنَ هيغل قيمة منهجٍ يُعارض بشدّة أي "إطار مصطنع للمبادئ" (*Natural Law*, 69). ويمكن التجريبية أن تلوم على نحو مبرَّر التنظيرَ الفلسفي المجرّد لإفساده المضمون الذي أعطته.

والجانب الذي تسقط فيه التجريبية وتناقِض نفسها هو محاولاتها أن تصبح أكثر من قوة سلبية ضد الفلسفة وتُقدِّم فلسفة خاصة بها. فقلّما تبقى التجريبية نقية:

وما يُدَّعى أنّه منهج تجريبي هو الأضعف في التجريد وأقل

كفاية ذاتية في تمييز وتثبيت مفاهيمه المقيَّدة التي لم يخترها بنفسه؛ وعلى العكس، إنّه متشابك مع مثل هذه المفاهيم لدرجة غدا معها في ثقافة اليوم "حِسّاً سليماً" وبدا بالتالي أنّه مستمدّ مباشرة من التجربة(*Natural Law*, 69-70) .

وبعبارة أخرى، تستند التجريبية بحد ذاتها إلى النظرية، لكن بوعي ذاتي أقل بكثير من الفلسفة المجرّدة.

يبدو من الواضح إذاً أنّ هيغل لم يسعه تبنّي وجهة نظر ثيوسيديدس، ومكيافيلي، وهوبس بأنّ مبادئ العلاقات الدولية يمكن أن تُستَمدّ من الطبيعة البشرية. والآن بعد الإثبات بأنّ هيغل وجدَ منهج التجريبية غير كفؤ بشكلٍ عام، يُطرَح السؤال حول ما إذا كان يُؤيِّد بعض الاستنتاجات المهمة المرتبطة بتقليد "الواقعية". فهل فَهِمَ، على سبيل المثال، الدولةَ كقوة أو سُلطة، وأنّ العلاقات الدولية هي ممارسة مثل هذه السُّلطة على النطاق الخارجي؟

صحيحٌ أنّ هيغل كان مُعجباً بمكيافيلي، لكنّه أثنى عليه لأسبابٍ تختلف، على سبيل المثال، عن الواقعي ـ المتشدِّد (arch-Realist) هينريتش فون ترايتشكي (Heinrich von Treitschke). ومن التضليل الافتراض بأنّ هيغل كان يطمح إلى أن يُصبح مكيافيلي ثانياً[32]. فقد كان تفسيره لمكيافيلي تاريخياً بشكلٍ صارم. ورأى في تحريض مكيافيلي على طرد البرابرة من إيطاليا استجابةً سياسية مناسبة للظروف السائدة آنذاك. وكان هيغل واضحاً بشأن واقع كون حتميّات مكيافيلي لا ترقى إلى منزلة المبادئ العامة المُنطبقة على كلّ وضع مماثل. لقد كانت سارية في ما يتعلّق بالظروف الفريدة التي سادت في إيطاليا، ويمكن فهمها وتقديرها فقط بالرجوع إلى تاريخ تلك الأزمان[33]. وذهبَ هيغل إلى حد تأنيب "فريدريك العظيم" لتشهيره أخلاقياً بمكيافيلي. وفي نبرةٍ تنمُّ عن عدم موافقة، أوردَ مثالاً عن

ضحالة انتقادات فريدريك الأخلاقية. فبعدما أخرجَ مكيافيلي من سياقه الصحيح وتأنيبه على توصيته بعدم التقيُّد كثيراً بالاتفاقيات بين الدول، عاد فريدريك، في سلوكه وأعماله الأدبية، وأنكرَ أن تكون تلك الاتفاقيات مُلزَمة عندما لا تُلائم مصلحة الدولة[34]. وفي المقابل، فسَّرَ ترايتشكي على نحو تبريري لماذا اتَّسَمَتْ نظرة فريدريك العظيم تجاه مكيافيلي بهذا الإرباك والتشويش، بعدما تشوَّهَتْ عقائد الأخير على أيدي دعاة "رؤى أخويّة عالمية" في القرن الثامن عشر[35]. فبدلاً من اتّهام فريدريك بالازدواجية أو النفاق، كما فعل هيغل، وصَفَه ترايتشكي كأحد "أعظم تلامذة مكيافيلي العمليين"[36]. وامتدح مكيافيلي بحد ذاته، ليس لجدارة مبادئه السياسية العامة في إيطاليا القرن السادس عشر، بل لأنّه "كان أول مَنْ أعلنَ بوضوح أنّ الدولة هي سُلطة وقوة"[37]. إلا أنّ ترايتشكي بعدما وافقَ مع مكيافيلي على أنّ "الدولة هي قوة مادية بالكامل"، رغِبَ في القول إنّها لا بُدّ أنْ تكون مقيَّدة بالضمير والمنطق العقلي[38]. وعلى الرغم من إدخال مفهوم أخلاقي ركيك على مبدأ "المصلحة الذاتية للدولة"، فإنّ وجهة نظر ترايتشكي للدولة كانت محض منفعية: جوهرها القوة، وواجبها الأخلاقي الأعلى هو الحفاظ على تلك القوة[39].

في المقابل، كان هيغل واضحاً جداً في رفضه للمساواة بين الدولة والقوة، وفي إدانة مبدأ "الجبروت هو القوة". وهو غالباً ما يُنتَقد على قولٍ نَسَبَه إليه أحد طلابه، ك. ج. فون غريشيام (K. G. von Griesheim)، بأنّ (بحسب ترجمة نوكس) "الدولة هي زحف لقوة الرَبّ على الأرض"[40]. ولعلّ التورية العسكرية غير مستحبّة، لكن بدا من الواضح أنّه لم يشأ أن يربط بين الدولة وقوة الطبيعة العاتية، كما يفعل "الواقعيون" عادة. وأساس الدولة بالنسبة إليه هو "قوة العقل المنتقل من القوة إلى الفعل في الإرادة" (*Philosophy of*

Right, §258A). ويستند مبدأ "الجَبَروت هو الحَقّ" إلى الأنانية، وهو لا يُشكِّل بالنسبة إلى هيغل أي "برهان على حرّية عقلانية وشرف مدني، بل هو برهان على الهمجية البربرية"[41]. وبعبارة أخرى، رغب هيغل في أنْ يربط بين الدولة وقوة "الرُّوح"، وجوهرها الحرّية، لا أن يربطها بالقوة الطبيعية المادية. وهذا التمايُز في الحقيقة هو أساس انتقاده لكارل لودفيغ فون هالر (Carl Ludwig von Haller)، الذي كان سويسري المنشأ لكنّه ذو تأثير ونفوذ في طبقة النُبلاء في بروسيا. وظهرت أربعة مجلّدات من أصل ستة من مؤلّف هالر: *Restauration der Staatswissenschaft* ("استعادة علوم الدولة")، بين عامي 1816 و 1820. وكان هالر من منتقدي النظريات السياسية التي غدت مهيمنة على الفكر الأوروبي منذ مطلع القرن السابع عشر. فقد انتقد نظريات "العقد الاجتماعي" بسبب تفسيرها السطحي للمساواة الطبيعية وكذلك بسبب معتقدها الخاطئ بأنّه يمكن البشر العاديين أن يُخلِّصوا أنفسَهم من "حالة الفِطرة الطبيعية". وهذه الحالة تتعايش مع حياتنا الاجتماعية، وهي في الواقع خليط من العناصر الاجتماعية والأخرى غير الاجتماعية، ويكمن في صميمها عدم مساواة طبيعية تستحدث علاقات الهيمنة والاعتماد. ويُجادل هالر بأنّه "حيثما تتلاقى القوة والحاجة، تتطوّر علاقة تستأثر فيها الأولى بالهيمنة والأخيرة بالتبعيّة والاعتماد. لذا فإنّه من أحكام القانون الأزلي أنْ يُهيمن الأشدّ قوة، ولا بُدّ أن يهيمن، وسيُهيمن على الدوام"[42]. وفي هذا الخصوص لا تعدو الدولة كونها توليفة من العلاقات الخاصة لا غرضَ لها في حد ذاتها، ولا هي تعبيرٌ عن "الإرادة العامة". في الواقع، لا تعدو كونها أُسرَةً على نطاق أكبر.

وينأى هيغل بنفسه بشدّة عن هالر بتأكيده أنّ "ما عُنِيَ بالقوة في هذا السياق... ليس قوة العدل والأخلاقيات، بل قوة الطبيعة

العَرَضِيّة" (Philosophy of Right, §258 n). فالدولة بالنسبة إلى هيغل هي شكل من الارتباط أرقى من المجتمع المدني وبالتالي لا تُهيمن المصالحُ الخاصة للأفراد على الدولة، ولا يمكن اعتبارها مروِّجة أو حامية لتلك المصالح. وإذا ما هيمنت مثل هذه المصالح على الدولة، سواء كانت مصالح خاصة بحاكم مَلَكِيّ أو بالشعب، فإنّ الحُكم يكون استبدادياً وطُغيانياً (Philosophy of Right, §278؛ انظر: 279). فأساس الدولة هو الإرادة وليس القوة، فيما يستند ترابطها الاجتماعي ليس إلى الخوف بل إلى "حِسّ النظام الأساسي الذي يملكه الجميع" (Philosophy of Right, §268A). والقوة والعنف ضروريان في تأسيس الدول، لكن وجبَ ألاَّ نخلط بين مصدرهما وأساسهما. فأساس الحق ليس القوة بل "رُوح الشعب، والأعراف، والقانون"[43].

وغالباً ما يكون وسطُ التغيير الكبير الذي تتبدّى من خلاله "الرُّوح" بصفة عقلانية متمثلاً في الأفراد المُتميِّزين في تاريخ العالم، أولئك الذين يحملون إرادة "رُوح العالم". وعلى غرار "رجال الفضيلة" لدى مكيافيلي و"المُشرِّعون" لدى روسو، فإنّ هؤلاء الأفراد التاريخيين يظهرون بداية متناقضين أخلاقياً. ويؤكّد هيغل أنّ:

الفرد المتميِّز في تاريخ العالم ليس مُحتَرِزاً جداً لدرجة يرغبُ فيها بهذا، وذاك، وذلك، ويأخذ في حُسبانه كلّ شيء؛ بل يلتزم بغير تحفُّظ هدفاً واحداً فحسب. لذا، يحدث أنّ مثل هؤلاء الأفراد يعاملون المصالح الأخرى، حتى تلك المقدّسة منها، بلامبالاة - وهو نمط سلوك يُفضي حتماً إلى الإدانة الأخلاقية. لكنّ أي شخصية عظيمة لا بُدّ عند اندفاعها من أنْ تسحق بقدميّها أزاهير بريئة[44].

لكنّ هذا لا يحل بأيّ شكل من الأشكال الأفرادَ المُتميِّزين في تاريخ العالم من المسؤولية الأخلاقية. فجميع الأفراد الذين يعون

حرّيتهم "هم مسؤولون عن أي انحطاط أخلاقي وديني، وإضعاف الأخلاقيات والدِّين"[45]. ولا يُثنَى على هؤلاء الأفراد التاريخيين إلاَّ لإنجازهم أموراً عظيمة تُقيَّم بأنّها "حقّانيّة وضرورية"[46]. إنّ جوهر الدولة هو الحرّية وبالتالي فإنّ الإقرار والاعتراف بمصلحتها العامة وسعي المرء إلى تحقيقها كغاية نهائية وجبَ أنْ تكون طوعاً وقصداً (*Philosophy of Right*, §260). وما هو مهم تلاقي غايات الفرد وتلك الخاصة بالدولة، حيث يُحقِّق كلّ جانب غاياته في الآخر. فإذا لم يُحقِّق الفرد أغراضه في تلك الخاصة بالدولة، فلا بُدّ أنّ يبقى أساسُ الدولة متقلقِلاً (*Philosophy of Right*, §265).

يمكننا عند هذه المرحلة أنْ نستنتج أنّ أي تشابه بين خُلاصات هيغل وتلك الخاصة بالواقعيين هو إلى حدٍ ما تصادُفيّاً، لكن ليس عَرَضِيّاً بالكامل. وعلى الرغم من أنّه يرفض الأُسس الفلسفية للواقعية، أي استخدام الطبيعة كمعيار للسلوك، فهو مع ذلك قد التزمَ نظريةً تشتمل على المصالح الشخصية والأخرى العامة وتُوحِّد في ما بينهما.

ويمكن التعامل بإيجاز أكبر مع رفض هيغل للعالمية الأُحادية الجانب وادّعاءات جميع مذاهب القوانين العُليا. فهو كان ينتقد بشدّة، على سبيل المثال، صُورِيَّانيّة أو شكلانية المعيار الأخلاقي لـ "قابلية التعميم العالمي" (universalizability) لدى "كنت". ونظرية "كنت" شكلانية من حيث كونها عالمية بالتمام[47]، وثانياً لأنّها لا تميل إلى الاستمداد من التجربة، بل تفرض نفسها عليها[48]. ولا يرفض هيغل وجوب أنْ يكون النشاطُ العقلاني قابلاً للتعميم العالمي، لكن وجبَ ألاَّ يكون شكلانياً، ومجرّداً، وفرَضِياً. والعالمية التي يتحدّث عنها هيغل ينبغي أن تكون فعلية في قوانين وأعراف الدولة. لذا، من غير الوافي أنْ نفرض مبادئ قابلية التعميم العالمي وعدم التناقض كمعايير

أخلاقية. إنّها معايير محض شكلانية من دون مضمون. فمن وجهة نظر هيغل، يتحوّل غياب التناقض الذاتي كمبدأ شكلاني إلى مبدأ باطل ذاتياً (self-annihilating). على سبيل المثال، إذا تمّ الارتقاء بالإيعاز بمساعدة الفقراء إلى قاعدة عالمية، فإنّ الفقراء سيختفون وبالتالي تُلغى هذه القاعدة. وإذا احتفظنا بالفقر بغية تحقيق واجبنا، نكون في الواقع نمنع ذلك الواجب من التحقُّق (*Natural Law*, 80)[49]. والمقصد الذي يهدف إليه هيغل هو الآتي: التناقضُ وجبَ أن يُناقِض شيئاً ما، وهو ذلك الشيء الذي وجبَ افتراضه مسبقاً. فإذا كان مبدأ السرقة معمّماً عالمياً فهو ليس متناقضاً في حد ذاته. فقط إذا كانت المِلكِيّة مفترضة مسبقاً بأنّها ذات قيمة وأهمية للمجتمع يمكن إدانة المبدأ العالمي للسرقة بالتناقض. وبعبارة أخرى، يُشتَق مضمون المبادئ الأخلاقية لدى "كنت" في الواقع من حالة اجتماعية قائمة وهي ليست نتاج شكلانية. وكما يقول هيغل في هذا الخصوص: "لذا لا يكون الشيء صحيحاً لأنّني لا أجده متناقضاً ذاتياً، بل على العكس هو صحيح بسبب ما هو عليه من الصحة"[50].

وواقعَ أنّ الشكلانية تُحرِّر نفسها من تجريبية محدودة هو شهادة على "سمو استشرافها" (*Philosophy of Right*, §133A). إلا أنّها تُمثِّل عالميةً منفصلة عن التجربة ومعياراً للسلوك مجرّداً إلى درجةِ تعذُّرِ موافقته مع إرادة ومصلحة الفرد. وفكرة "كنت" عن السلام الدائم، على سبيل المثال، هي منفصلة عن التجربة من حيث كونها تعجز عن الأخذ في الاعتبار الشخصية الفردية للدول[51]، وتفترض مسبقاً التوافق بين الدول، التي في اعتمادها على "إرادة الحاكم الخاصة"، بغض النظر عن أُسس التوافق "قد يتواصل بالتالي وَصمُها بالاحتمالية العَرَضِيّة" (*Philosophy of Right*, §333، انظر: 324[52]). وهذا ليس خلافٌ حول ما إذا كانت الحرب تعود بنتائج ذات نفعٍ أو

سلبية. وفي هذا الخصوص، لا يعتبر هذا الجدال تتابعياً (consequentialist). إنّ القيود الرادعة في الحرب ومتطلّبات القانون الدولي تنشأ بين دولتين مستقلتين أو أكثر بفضل الاعتراف والاحترام المتبادلين، وليس بسبب وجود أخلاقية أُممية تفرض ذلك. وكما تُلاحظ جانا تومبسون على نحو صائب فإنّ نظرية هيغل هي رفضٌ جذري للأخلاقية العالمية وتوكيدٌ على "الأولوية الأخلاقية للمجتمع"[53].

المنطق التاريخي

ما رغب هيغل في القيام به هو الاحتفاظ بما هو جيد في التجريبية والشكلانية على حدٍ سواء، من دون التسليم بنواحي العجز لدى كلّ منهما. ويُمثِّل هذا المعيار الأخلاقي للسلوك ما دعوته في هذا الكتاب تقليد "المنطق التاريخي": إنّ الواجب الأخلاقي والمعايير الأخلاقية، بمنأى عن الظروف التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي تتطوّر من ناحيتها، هي ليست إلاَّ تجريدات. وتنشأ المبادئ العمليّة فيما يتصل بنشاطات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية والسياسية[54]. إنّما ضمن نظامٍ أخلاقي، أو فعليّة أخلاقية فحسب، يمكن الأفراد أن يُمارسوا حقهم في اتّباع إملاءات ضمائرهم الشخصية (*Philosophy of Right*, §153). وضمن مثل هذا النظام أو المجتمع من السهل نسبياً تحديد الواجب الأخلاقي للمرء. وعلى المرء "أن يقوم ببساطة بكُلّ ما هو مقرَّرٌ، وموصَى به بوضوح، ومعروف بالنسبة إليه ضمن وضعه" (*Philosophy of Right*, §150). إنّ فهم المبادئ العمليّة والعقلانية ليس مسألة تفسير مصدرها الأصلي. فالمصدر التاريخي لشيء ما، كما رأينا، قد يكون مختلفاً جداً عن أهميته الفلسفية. فالسبب وراء نشوء عُرفٍ أو عادة متَّبَعة في الأساس قد يختلف عن أهميته الفلسفية (*Philosophy of Right*,

§3)[55]. وبعبارة أخرى، لا حاجة لنا لمعرفة المصدر، بل المسار الذي وصلت فيه أعرافنا ومبادئنا إلى ما هي عليه. إنّه مسار تمعُّن وتدقيق. فلا يمكن للبداية أن تُوضِح النهاية، بل نهاية المسار هي التي تُوضِح البداية.

إذاً، ينكر هيغل على غرار بورك إمكانية إنشاء دولة مستقرّة سياسياً على أُسس مبادئ بديهية مجرّدة. وفي هذا الخصوص، ما من دستور مثالي أو مبادئ سياسية قابلة للتطبيق عالمياً بغض النظر عن الزمن والظروف. ولهذا السبب ربّما يبدو من الخطأ الإشارة إلى هيغل، كما فعل ج. ك براونينغ (G. K. Browning)، بكونه متزمِّتاً أخلاقياً[56]. فمن شأن أي دستور أنْ يعكس سِمة وتطوُّر الوعي الذاتي لأُمّة ما، ولذلك ينبغي أن يكون "أكثر من نِتاج فكر. وكلّ أُمّة وفقاً لذلك تملك دستوراً ملائماً ومناسباً لها" (*Philosophy of Right*, §274). والأمر ذاته ينطبق أيضاً على القانون الجزائي للأُمّة، الذي يعتبره هيغل "نِتاج زمانه والحالة الراهنة للمجتمع المدني" (*Philosophy of Right*, §218). ويُستَتبع من ذلك، بالنسبة إلى هيغل، أنّ "العقوبات الصارمة ليست جائرة في حد ذاتها، بل تتناسب مع ظروف زمنها؛ فالقانون الجنائي لا يمكن أن يكون صالحاً لكلّ عصر، والجرائم هي مظاهر يمكن أن تُجابه بدرجاتٍ متفاوتة من التنكُّر لها" (*Philosophy of Right*, §218).

وقد تطوّرت العلاقات بين الدول على مدى فترة طويلة من الزمن وعكست مستوى الوعي الذي اكتُسِبَ في حقبة محدّدة. وتاريخ العالم هو تاريخ الأُمم ـ الدول، وتتّسِم هذه الدول في كلّ حقبة بمفهوم ذاتي مختلف يتبدّى كمبدأ وطني جليّ في البُنية الاجتماعية، ولا سيّما في مبادئ الشعوب المتميِّزة تاريخياً. ونحن نميل إلى اعتبار هيغل فيلسوف الدولة، لكن ما يتحدّث عنه بالفعل ليس أُمم ـ دول

محدّدة تُجسِّد "رُوح العالم" بل أنظمة من الدول، من بينها أنظمة في العالم الشرقي، وعلى الأخص الإمبراطورية الفارسية، ونظام الدول الإغريقية، والإمبراطورية الرومانية، وفي أيامه بالطبع، نظام الدولة لدى الشعوب الجرمانية أو الأوروبية الشمالية. ولنأخذ الإمبراطورية الفارسية كمثال. يجادل هيغل بأنّها كانت إمبراطورية بالمفهوم المعاصر لأنّها تألّفت من دولٍ عديدة، التي على الرغم من أنّها كانت تابعة ومعتمدة على غيرها، فقد تميّزت بشخصيتها الفردية، وأعرافها وقوانينها. ويؤكّد هيغل أنّ "الإمبراطورية الفارسية امتدّت لتشمل عدداً كبيراً من الأمم، فيما تركت لكلّ منها شخصيتها الخاصة. بعضها كان تحت حُكم ملك؛ ولكلّ منها لغتها، وسلاحها، وطريقة حياتها وعاداتها المختلفة"[57].

الشخصية الفردية للدول

رأينا بالفعل كيف أنّ الفرد بالنسبة إلى هيغل لا يمكن أن يُحقِّق نفسه كشخصٍ معنوي إلاَّ ضمن دولة. فالحرّية تتبدّى في الدولة، ومن خلال الدولة يُدرِك الأفراد أنّهم أحرار[58]. وإنّما داخل الدولة فحسب يمكن المرء أن يُحرِز اعترافاً كاملاً وتحقُّقاً تاماً لشخصيته الفردية. وهذا يقتضي بالضرورة أن تكون الدولة بحد ذاتها، بصفتها دولة وسط دولٍ أخرى، معترفاً بها بالكامل من قِبَلها. ونظرية هيغل في الشخصية الفردية، وهي مصطلح تقني بالنسبة إليه، فهي التي تتيح لنا أنّ نستجلي لماذا اعتقد بأنّ المجتمع الدولي كان مجتمعاً ضرورياً، تُعتبر الدولُ فيه الفاعلَ الرئيسي، ولماذا كان للحرب دورٌ مكمِّلٌ لتلعبه في العلاقات بين الدول، وفي التطوُّر الأخلاقي للفرد، وفي القوة الداخلية للدولة. وهذا المنحى الهيغلي هو ما يدعوه ميرفن فروست وكريس براون نظرية هيغل التأسيسية حول الذات. وباختصار تقتفي النظرية التأسيسية لدى هيغل تطوُّرَ الوعي الذاتي للفرد من

خلال الأُسرة، والمجتمع المدني، والدولة. وتوفر الأُسرةُ الأخلاقية المجتمعَ المُحِبّ الذي تظهر فيه الشخصية للمرّة الأولى. وباستنادها إلى المحبّة غير المشروطة، لا توفر هذه الأُسرة سوى نقطة انطلاق للشخصية الفردية. وفي المجتمع المدني يتولّى الفرد مسؤولية وضع أهدافه وتحقيقها في نطاق المِلكِيّة الخاصة واقتصاد السوق المعزّز بالمؤسّسات السياسية. وفي هذا النطاق، يتنافس الأفراد مع بعضهم بعضاً ويختبرون القانون ليس كشيء من صنعهم أو انعكاس لإرادتهم، بل كقيود خارجية. والدولة بالنسبة إلى هيغل هي تحقيق لـ "الرُّوح" والتماميّة الأخلاقية التي يتمتّع بها الفرد بالحرّية. إلاَّ أنّ حرّية الفرد لا تتحقّق كلّياً حتى يتم الاعتراف بالدولة بحد ذاتها من قِبَل الدول الأخرى. والحالة الاستعمارية تنكر مثل هذا الاعتراف، فالشعب خاضع لقوة خارجية وبالتالي يقصر عن تحقيق حرّية كاملة. إنّما بالنسبة إلى هيغل وجبَ على تاريخ العالم أنْ ينشغل اهتماماً بالدولة.

من وجهة نظر هيغل، تنطوي الشخصية على وعي ذاتي، فيما يتطلّب الوعي الذاتي للشخصية الفردية للمرء اعترافاً. لكن لا يكفي إحراز الاعتراف فحسب، بل يجب أن يكون متبادلاً. أي بعبارة أخرى، ما لم يعترف المرء بالآخر كوعي ذاتي مستقل، فإنّ احساسه بالاعتداد بالنفس قلّما يتعزّز بحُكم شخص آخر يعتبره عديم القيمة[59]. وفي كتابه **فينومينولوجيا الرُّوح** (*Phenomenology of Spirit*)، تعقَّب هيغل المسار المتلوّي الذي يُحرَز من خلاله هذا الاعتراف الكامل بالوعي الذاتي والحرّية. فالوعي الذاتي يتطلّب وعياً بالآخر الذي يرى المرء فيه نفسه. ويكون الآخر في الوقت ذاته واعياً لنفسه في الطرف الآخر، أو وعي "الأنا" في "الأنتَ"؛ كلٌّ يرغب بالاعتراف، لكن أيّاً ليس مُهيَّأً لمنحه على حساب تقويض "يقينه

الذاتي". وهذه المساواة بين الأفراد التي تكمن هويتهم لدى بعضهم بعضاً، والتي لا يتحكّم فيها أي منهم، ينتج عنها صراع من أجل الاعتراف. وهدف هذا الصراع، حيث يُخاطر كلّ منهم بحياته لقتل الآخر، هو الارتقاء باليقين الذاتي إلى مستوى الحقيقة، أي لإثبات استقلالية المرء وتحكُّمه بمصيره. ويرى هيغل أنّ "الفرد الذي لم يخاطر بحياته يمكن الاعتراف به بمثابة 'شخص *(person)*'، لكنّه لم يُحرِز حقيقة هذا الاعتراف كوعي ذاتي مستقل"[60]. وما يحاول هيغل قوله هو أنّه ما لم تُواجِه احتمال الموت وتتحقَّق من أنّ العالم سيستمر من دونك، لا يمكنك إحراز وعي ذاتي تام لكونك فرداً مستقلاً.

وإذا ما نجح أحد الطرفين في قتل الآخر، فإنّ غرض الصراع، أي الاعتراف، لا يمكن إحرازه. فالموت يجعل أحد طرفيّ الصراع غير قادر على منح الاعتراف، وبما أنّ الأمر يتطلّب فعلاً متبادلاً، يُترَك الطرفان بطرقهم المختلفة عاجزَين. إنّما تحقيق ضرورة الحياة للوعي الذاتي هي التي تُنشئ محاولة المرء عدم قتل الآخر، بل إجباره على الخضوع لإرادته. إنّها علاقة السيِّد ـ العبد، التي ينتج عنها تماماً نقيض ما يتوقّعه المرء. فالسيِّد لا يحظى بالاعتراف، لأنّ العبد يكون تابعاً مُعتمِداً لا إرادة مستقلّة واعية لذاتها. ويُجبَر وعي العبد على الانكفاء على الذات فقط ليُصبح متحوِّلاً. ويُحرِز العبد الوعي الذاتي من خلال العمل لصالح سيِّده. والأشياء التي يستحدثها العبد هي التعبير الدائم عن هويِّته. كما أنّ الخوف على حياته الذي يختبره في خدمة سيِّده يُطوِّر لديه الوعي بوجوده.

إذاً، هل يقترح هيغل، كما يُستدلّ من كتابه *Phenomenology*، أنّ إحراز الوعي الذاتي العالمي من خلال الاعتراف والاحترام المتبادلين يتطلّب من المرء المخاطرة بحياته وإخضاع نفسه لخدمة

الغير؟ في كتابه **فلسفة العقل** (*Philosophy of Mind*)، يرى هيغل أنّ ثمة بُعداً تاريخياً ومنطقياً لهذه الأشكال المتطرّفة لإحراز الاعتراف والوعي الذاتي بالشخصية الفردية للمرء. وبغية تجنُّب أي سوء فَهْم، يقترح هيغل في الإضافة إلى الفقرة 432§ من كتابه أنّ هذه العملية التي يصفها تحدث في أقصاها في حالة طبيعية فحسب. وداخل المجتمع المدني والدولي، يكون الاعتراف الذي يُناضِل الوعي لأجله موجوداً بالفعل. ويحدث الوعي الذاتي العالمي، أي الحالة التي يعتبر فيها كلّ جانب الجانبَ الآخر كائناً عقلانياً حرّاً، في نطاق "الحياة الأخلاقية"، أو *Sittlichkeit*. ويُحقِّق الأفرادُ أنفسَهم في طاعة قوانين وأعراف المجتمع. وتكمن هذه القوانين والأعراف في أفعال الفرد وتُشكِّل شخصيته الفردية، وهي بالتالي لا تُعتبر خارجية، بل انعكاساً لكيانه. إنّما في الدولة، يؤكّد هيغل:

يستمدّ المواطنُ كرامتَه وسؤدوده من المنصب الذي يتبوّأه، ومن التجارة التي يمارسها، ومن أي نوع من نشاط العمل. لذا فإنّ لكرامته مضموناً جوهرياً، وعالمياً، وموضوعياً جوهرياً، ولا يعتمد على ذاتية شخصية فارغة؛ ومثل هذه الكرامة لا تزال تفتقد إلى الحالة الطبيعية التي يريد فيها الأفرادُ، أيّاً كانوا ومهما فعلوا، إجبارَ الآخرين على الاعتراف بهم[61].

إلا أنّ الاعتراف الذي يُتاح للفرد داخل الدولة لا يعفيه من المخاطرة بحياته، بل كما سنرى، يلتزم المواطِنُ واجبَ القيام بذلك من أجل تطوُّره الأخلاقي ولصالح الشخصية الفردية الأعلى للدولة.

فالدولة بحد ذاتها هي فردٌ يتطلّب الاعتراف ويُحرِزه عبر النضال، وهو يخضع لعملية تطوُّر أخلاقي نحو الوعي الكامل للذات بكونه حرّاً ومستقلاً. وعلى غرار الشخص الفرد، وجبَ أن تمتلك السُّلطة السيادية للدولة يقيناً ذاتياً وأن يكون وجودها "فقط كذاتية".

وحقيقة الذاتية والشخصية لا يمكن أن تتحقّق إلاَّ كذاتٍ وشخصٍ. وتتبدّى الشخصية الفردية للدولة في الشخص الفرد للحاكم المَلَكِي الدستوري (*Philosophy of Right*, §279، انظر: 321). وفي تلميح إلى "كنت"، يؤكّد هيغل أنّ الأمراءَ ووزراءهم هم أقل استعداداً من عامّة الشعب للانجراف وراء الحماس والحَميّة. وبعبارة أخرى، يُشير هيغل ضمناً إلى وجوب التخلّي عن عقد الأمال على شكلٍ جمهوري من الحُكم لتبديد الحرب وإرساء سلام دائم (*Philosophy of Right*, §329A)[62]. ويتحمّل الحاكم بصفته تجلّياً للشخصية الفردية للدولة المسؤولية كاملة عن علاقاتها مع الدول الأخرى، التي كلٌّ منها هي "كيانٌ واعٍ لذاته" *(being-for-itself)* مستقلٌ عن الآخرين. ويتماثل هذا الكيانُ الواعي لذاته مع استقلال الدولة وهو "الحرّية الأوّلية والكرامة العُليا للأُمّة" (*Philosophy of Right*, §322 and §329). وبعبارة أخرى، يعتمد الاعتراف وبالتالي الوعي الذاتي الكامل على وجود دولٍ أخرى. فلكلّ دولة "أحقّية أوّلية ومُطلَقة بأنّ تكون قوة ذات سيادة ومستقلة في نظر الآخرين، أي أنْ يعترف بها الآخرون" (*Philosophy of Right*, §331). وهذا الاستحقاق أو الأحقّية الرسمية هي بحد ذاتها مجرّدة. ويعتمد الاعتراف الرسمي على الدستور الداخلي للدولة، وعلى الفهم الخارجي له. وينطوي الاعترافُ، كشأنه مع الشخص الفرد، على كفاحٍ وصراع. وشَنّ الحرب ضد دولة أخرى يقتضي حرمانها من ذلك الاعتراف، لكن في الحقيقة العكس هو الصحيح. فعبر شَنّ الحرب يتم الإقرار بوجود تلك الدولة، أمّا الاعتراف الكامل فيُمنَح عند التوافق أخيراً على السِلم[63].

ووجبَ على الدولة أيضاً أن تجتاز مساراً تُحقّق من خلاله وعيها الذاتي العقلاني لصفتها "كياناً واعياً لذاته". ويجادل هيغل بأنّه من أجل أن تصبح الأمم حرّة ومُقرِّرة لمصيرها وجبَ عليها أن تختبر

الانضباط الصارم للتبَعِيّة والخضوع. والأمثلة التي ضربها تختصّ بأثينا وروما، اللتين اضطرتا إلى اجتياز فترات من الخضوع قبل التقدُّم إلى حالة الوعي الذاتي لشخصيتيّهما الفردية. إذاً، إنّه لا يقترح وجوبَ أنْ يختبر كلّ شخصٍ فردٍ العبوديةَ أو طُغيانَ الانضباط الصارم. إلا أنّ التقدُّم الأخلاقي لأيّ أُمّة ينطوي في مسار تاريخها على مثل هذه التجارب. ويقول هيغل في هذا الخصوص: "إنّ العبودية والطُّغيان هما إذاً مرحلة ضرورية في تاريخ الأمم وبالتالي يُبرَّران نسبياً"[(64)].

ومعايير السلوك التي تلحظها الدولُ في علاقاتها مع الدول الأخرى هي، كشأن الدستور الداخلي للدولة، متطوِّرة تاريخياً. ومن بين كلّ الشعوب التي سادت في القِدَم، أحبَّ الإغريق واليهود الحرّية أكثر من غيرهم، حتى إنّهم لم يتطلّعوا إلى الشعوب الأخرى بأنّهم يستحقّون الوجود مثلهم. فقد نظرَ الإغريق إلى الشعوب الأخرى بكونهم برابرة. فيما نظرَ اليهود ببساطة إلى غيرهم من الشعوب بصفتهم مُغايرين (غير يهود) أو مجرّد وثنيين. وحيث إنّ وعي الشخصية الفردية الوطنية لم يكن واسع الانتشار في ظل افتقاد الإقرار المتبادل بحق كلّ شعب في الوجود الفعلي، لم يكن لدى روما حِسٌّ بالمساواة في حق الوجود الكامل. فبعد تدمير قرطاجة، اتَّسمَتْ علاقات روما مع الأمم الأخرى، التي كانت في الأساس مبنية على الاحترام، بالقوة المطلَقة.

إذاً، ما هو المطلوب إذا كانت الدول لتُقدِّم الاعتراف المتبادل ببعضها بعضاً وتُقِرّ بالحق المتساوي بالوجود؟ وجواب هيغل هو أنّه لا بُدّ من أن يكون ثمة أُسرَة من الدول كتلك التي ظهرت إلى الوجود في أوروبا المعاصرة له. فنظامُ الدول هذا، ولو كان متجزِّئاً سياسياً، شكَّلَ شعباً واحداً. وتمّ الاحتفاظ داخل هذا النظام على توازنٍ للقوى من أجل حماية أي عضو فيه من "عنف الأقوى"،

وديبلوماسيةٍ ناشئة "شعرَ من خلالها جميع أعضاء النظام الأوروبي الكبير، ولو كانوا متباعدين، بمصلحةٍ في ذلك الذي حدثَ لكلٍّ منهم"[65]. وتُقيِّد الدول الأوروبية بعضها بعضاً ليس فقط في مسألة إعلان الحرب، بل أيضاً في مُجرياتها ما أنْ تُعلَن. وآمن هيغل بشدّة، على غرار بورك، بالقدرة التنظيمية للأعراف في العلاقات الدولية. وذلك الذي يؤثِّر في الدول الأوروبية الفردية للتصرُّف بإنسانية في علاقاتها مع بعضها بعضاً، ليس مثالاً أو مبدأً أُممياً بل هو في الأساس أعرافها الوطنية الخاصة التي تعمّمت عالمياً. وإنّما تلك الأعراف، وليس القانون الدولي في حد ذاته، هي التي تُشكِّل "المنحى العالمي للسلوك المُصَان في ظل جميع الظروف" (*Philosophy of Right*, §339). في الحقيقة، يرى هيغل عموماً أنّ "القانون الدولي يستند إلى العُرف الاجتماعي"[66].

الالتزامات الدولية

إذاً، هل يعني ذلك أنّ ثمة مجتمعاً أخلاقياً دولياً يُشكِّل أساساً للقانون الدولي والالتزام الأُممي؟ هل ثمة "حياة أخلاقية" (أو *Sittlichkeit*) مشتركة تجعل انبثاق "الإرادة العامة" ممكناً؟ يرى فنيسنت أنّ تلك هي احتمالات منطقية وأنّ هيغل لا يستبعدها فعلاً[67]. لكن يصح القول، ولو لم يُقدِّم هيغل أي توقّعات في هذا الخصوص، إنّ نظامَ علاقاتٍ دولية يستند إلى الدولة، أيّاً كان أداؤه، هو الثمرة الضرورية لفلسفته. ويقول بوضوح إنّ "الدولة هي فردٌ، والرفض السلبي هو مكوِّن أساسي للشخصية الفردية. لذا، حتى ولو انضمَّ عددٌ من الدول ليُشكِّل أُسرَة، فإنّ هذا التحالف، في شخصيته الفردية، لا بُدّ من أن يُولِّد معارضةً ويستحدث عدواً" (*Philosophy of Right*, §324A). فبالنسبة إلى هيغل، أنْ تُقْدِمَ الدولُ على نُكران شخصيتها الفردية ووعيها الذاتي من أجل استحداث وحدة جامعة

جديدة هو أمرٌ يكاد يكون من المحال (*Philosophy of Right*, §322). فالدولة، كما رأينا، هي تجلٍّ أو تبدٍّ، أو تحقيقٍ فعلي، لـ "الرُّوح". وهي في هذا الخصوص "القوة المُطلَقة على الأرض" (*Philosophy of Right*, §331، انظر: 322).

وعلى الرغم من أنّ الدول ليست أفراداً، فهي ليست مثل الأشخاص العاديين. وكلّ دولة هي ذات سُلطة سيادية واستقلال كامل. والأفراد العاديون يعتمدون على بعضهم بعضاً بطرق لا تُحصَى، في حين إنّ الدولة هي كُلٌّ مُكتفٍ ذاتياً إلى حدٍ كبير يمكن تلبية احتياجاته داخلياً. وكلّ دولة، في علاقاتها مع الدول الأخرى هي إرادة خاصة. أمّا حقوق الدولة فلا تتحقَّق فعلاً كإرادة عالمية، بل في إرادتها الخاصة. ومضمون الإرادة الخاصة للدولة هو مصلحتها ورخاؤها، اللذان لا يمكن إبطالهما كشأن مصلحة ورخاء الشخص الفرد بوعيه لانتمائه إلى كلٍّ أكبر. ومصلحتها هي "القانون الأعلى لدولةٍ في علاقاتها مع الدول الأخرى" (*Philosophy of Right*, §336). وهذا يعني أنّه في عقد الاتفاقيات أو في تبرير الحروب، لا تكون المبادئ التي تحكم الدولة مجرّدةً وعالمية، بل هي ظروف فعليّة تؤثر في رخائها أو تُهدِّده. ويختلف تبرير رخاء الدولة عن ذلك الخاص بالشخص الفرد، ووجودُ الأخير مجرّدٌ في غياب الحياة الأخلاقية للدولة. ويؤكد هيغل أنّ:

الوجود الفوري [*Dasein*] للدولة كجوهر أخلاقي أي حقّها، يتجسّد مباشرة ليس في الوجود المجرّد بل في وجود مادي ملموس [*Existenz*]، ووحده هذا الوجود المادي، لا أي من تلك الأفكار العالمية العديدة التي تُعتبر وصايا أخلاقية، يمكن أن يكون مبدأ فعلها وسلوكها (*Philosophy of Right*, §337).

وحيث إنّ الدولة هي التي تُحدِّد مصلحتها الخاصة ورخاءها،

لا يمكن أيّ مبادئ مجرّدة أنْ تُملي أيّاً من علاقاتها الموسَّعة ستكون الأكثر حساسية أو الأكثر تعرُّضاً للضرر في انتهاك لاتفاقية. وأقوى ما تكون الشخصية الفردية للدولة أشدُّ ما تشعر تلك بالإهانة على أي إساءة لِمَا تعتبره "كرامةً" لها. وفيما ترى كلّ دولة أنّها مُحِقّة، تشهد العلاقات الدولية صداماً للحقوق لتعذُّر تطبيق أي مبدأ عالمي للحُكم على ادّعاءاتها الفعليّة. وتعيينُ مُحكِّمين أو وسطاء جائزٌ ويعتمد على قبول أو توافق الإرادات الخاصة المتنازعة. وفي غياب التوافق بين الدول ذات السيادة التي تتصارع إراداتها الفردية، تكون الحربُ الوسيلةَ التي تتم من خلالها تسوية النزاعات (*Philosophy of Right*, §333-334).

إلا أنّ هيغل يعتقد أنّ القانون الدولي كان إلزامياً حتى ولو لم يتّسِم بخصائص القانون الدولي الوضعي. من الواضح أنّ القانون الدولي لا يملك المنزلة الأخلاقية للقانون المدني. فالقانون الأخير يُعبِّر عن "الإرادة العامة" للمجتمع، في حين يُعبِّر القانون الدولي عن توافق الإرادات الخاصة على رخائها المشترك. وفيما كان هيغل يستخفّ بأيّ نظرية سياسية تجعل الدولة مستندة إلى العقد (contract)، فإنّ القانون الدولي كان في الواقع "يملك الطبيعة الرسمية للعقود عموماً" (*Philosophy of Right*, §322). إلا أنّ القانون الدولي لا يملك المنزلة القانونية للعقود المدنيّة أو للقانون المدني. ويعني غيابُ أي هيئة سيادية تشكَّلت بمشروعية لضمان الحقوق والالتزامات القائمة بموجب عقد مدني أنّه في النطاق الدولي لا ترتقي الحقوق التي تستمدّها الدولة من الاتفاقيات إلى صفة "الفعليّة الحقيقية"[68]. وتتصل العقود المدنيّة مباشرة "بالشخصية الفردية واعتمادية" المواطنين ولا تُشكّل النموذج الذي تُنظَّم من خلاله "الأمم المستقلة والحرّة تماماً" (*Natural Law*, §124). ويتبدّى رأي

هيغل حول المنزلة الأخلاقية والقانونية للاتفاقيات بين الدول في إشارته إليها بـ "ما يُسمَّى القانون الدولي"[69]. وبعبارة أخرى، ليس القانون الدولي قانوناً تاماً. إنّه تعبيرٌ عن إرادات خاصة عديدة، وليس نتيجة لـ "الإرادة العامة".

وبما أنّ العقود الدولية لا ترتقي إلى صفة الفعلية، فإلى أي مدى تُعتبر إلزامية؟ يقترح جيمس ليسلي بريرلي (James Leslie Brierly) أنّ هيغل "لم يترك سوى العقد كتفسير محتمل لعلاقات الدول مع بعضها بعضاً، حتى إنّه لم يُقدِّم أساساً لهذا التفسير"[70]. ونجد أنفسنا مع مشكلة أخفقَ هوبس في حلّها. ففي انتقال البشر ما قبل الحياة الاجتماعية من "حالة الفِطرة الطبيعية" إلى المجتمع، ما الذي جعلهم مُلزَمين بوعودهم في ظل غياب الإطار الأخلاقي الذي يمنحها شرعيتها؟ لقد قِيلَ الكثير حول موقف هيغل بوجوب احترام الاتفاقيات الدولية، ووجوب أن تُحكَم العلاقات بين الدول بالحَقّ (*Philosophy of Right*, §330 and §333)[71]. هل يُفصِح هيغل هنا عن تفضيله الأخلاقي أو يُعبِّر بوضوح عمّا ينبغي أن تكون عليه الأمور؟ فإذا كان للقانون أنْ يسري، فلا بُدَّ من أن يُطَاع. إلا أنّ المقصد الفعلي هو أنّ مبدأ الحق الدولي الذي وجبَ أن يستند ذلك القانون إليه ليس نافذاً: إنّ الحق العالمي ليس فعلياً ولا يمكن أن يُشكِّل أساساً للالتزام. والدول، بصفتها كيانات ذات سُلطة سيادية، تستحدث القانون الدولي بالتوافق وترتقي فوقه. لذا فإنّ العلاقات الدولية لا تُنظَّم بمبدأ حُكم القانون، فيما تُراعَى الاتفاقيات أو تُعلَّق وفقاً لحِسّ الرفاه أو الرخاء لدى كلّ إرادة خاصة؟

لكن إذا لم يكن الحقُ الدولي أساساً للالتزام، فما هو إذاً؟ أعتقدُ هنا أنّه يمكننا اعتبار بريرلي مخطئاً باقتراحه أنّ هيغل لم يوفر أيَّ أساس للعقود الدولية. ربّما يكون ثمة افتقاد للقوة لإنفاذ

الالتزامات الدولية، لكنّ هذا لا يعني أنّ ليس هناك التزامات. بل يعني أنّها غير قابلة للإنفاذ في حال قرّرت الدولة التنكُّر لها. ويبقى الالتزامُ التزاماً أيّاً تكن القوةُ التي تفرض الإيفاء به[72].

وثمة مصدران لأساس هذا الالتزام. أولاً، الأعراف الوطنية - حِسّ الأُمّة بالخصوصية وأُصول وقواعد آداب السلوك والمجاملات - التي ستُعمَّم عالمياً وتُعتبر مبادئ إنسانية *Philosophy of Right*,) (§338. وهي ليست بالطبع مجرّد أعراف لأنّها تُشكِّل العلاقات التي يُتاح من خلالها الاعتراف المتبادل. ويقتضي الاعتراف المتبادل احتراماً متبادلاً. والاتفاقيات في حد ذاتها (*per se*) ليست ذات جدوى ما لم تتوافر الإرادة للحفاظ عليها. ويشرح برنارد بوسانكيه على نحو أفضل ما تُدلِّل عليه نظرية هيغل. إنّ الدولة مسؤولة عن تنظيم الكيان الأخلاقي الذي يصون الظروف الصالحة للحياة الكريمة لمواطنيها. فنحن نكتسب مفاهيمنا عن المبادئ الإنسانية والعالمية، في غياب إرادة عامة دولية، ونتعلّمها ضمن النسيج الاجتماعي، والثقافي والأخلاقي للأُمم المتحضِّرة المتقدّمة. إنّما من الأُمّة تنبثق المُثُل، وهي التي تُمثِّل الأداة الأساسية التي يمكن من خلالها الإسهام في الإنسانية. لذا، فإنّ "الوطنية" و"الإنسانية" غير متعارضتين[73].

أمّا المصدر الثاني للالتزام الوطني فهو قواعد السلوك العُرفية التي تنبثق نتيجة العلاقات التاريخية التي دخلت فيها الدول، والجهود التعاونية المكمِّلة لها، والتي قد تجد تعبيراً رسمياً لها أحياناً في القانون الدولي. وواقعَ أنّه ليس هناك نظامُ عدلٍ محدَّدٍ في النطاق الدولي لا يعني بالضرورة أنّ ليس هناك أخلاقية. ووجبَ التذكُّر أنّ أخلاقية المواطنين في أغلب الأحيان لا يفرضها القانون، وأنّ القيود على السلوك تُقبَل طوعاً. وسلوك المواطنين تجاه بعضهم بعضاً تُمليه

مشاعرُ التعاطف المشتركة والممارسات التي تُنشئ قيوداً أخلاقية. وعلى الرغم من أنّ الدول، على نقيض المواطنين، لا تنتمي إلى كُلٍّ منظّم، فإنّها تتشارك حقاً تجاربَ ومشاعرَ تعاطف مشتركة تؤلّف "الحياة الأخلاقية" أو (*Sittlichkeit*) المشتركة التي تنشأ فيها الالتزامات، والتي، بحسب تعبير فيسكونت هالدن (Viscount Haldane)، "من الخُلُق السيئ أو الجهل الاستخفاف بها"[74].

تبرير الحرب

لم يشهد هيغل خدمة نشطة في أي حرب، لكنّه في خلال معظم حياته كانت الدول الأوروبية متحارِبة مع بعضها بعضاً. واستناداً إلى مبدأه القائل بأنّ الفعليّ هو عقلاني، وجبَ أن تؤخذ الحرب في عين الاعتبار كأيّ شيء آخر. وبخلاف روسو الذي أعلنَ رفضه لـ "مشروع الأب سان بيار للسلام الدائم" على أساس أنّه كان مقبولاً لكنّه غير قابل للتطبيق، أبدى هيغل رفضه لمقترح "كنت" في كتابه **في السلام الدائم** (*On Perpetual Peace*) لأنّه كان غير مقبولٍ وغير قابلٍ للتطبيق على حدٍ سواء. فالحرب بالنسبة إلى هيغل ليست على الإطلاق الحالة "الأخلاقية" للعلاقات بين الدول. فإذا ما سبَّبَ صدامٌ للحقوق نزاعاً مسلّحاً بين الدول، يخدم الحِسُّ المشتركُ لقواعد الإنسانية وآداب السلوك في تنظيم مُجريات الحرب. والحرب كما تُجمِع الأطراف كافة هي شيء ينبغي، ما أنْ يبدأ، أن يصل إلى نهاية، وبالتالي وجبَ استثناء جميع السُبُل التي قد تُسهِّل هذه الغاية من أي هجوم. وينشد هيغل في الواقع إرساء تمييز واضح بين العلاقات المدنيّة والعسكرية. فأثناء الحرب، وجبَ السماح للمؤسّسات المحلية للدولة، والحياة الأُسَريّة، والأفراد العاديين بمتابعة شؤونهم من دون إعاقةٍ من عدو خارجي. وفي هذا الخصوص، يقترح هيغل بشيء من السذاجة أنْ "تُشَنّ الحروب

المعاصرة وفقاً لذلك بطريقةٍ إنسانية، وأن لا يتواجه الأشخاصُ بحقد" (*Philosophy of Right*, §338A)[75].

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أنّ لا شيء ممّا قاله هيغل هو تبرير لأيّ حربٍ محدّدة. فلكلّ حربٍ أسبابها المادية الناشئة عن مفهوم كلّ دولة لرخائها. ويُقدِّم هيغل تفسيراً وتبريراً فلسفيين للحرب التي، كما شاهدنا، تفترض ضرورة النضال لإحراز الاعتراف بالدولة وشخصيتها الفردية، أو الوعي الذاتي العقلاني. وإضافة إلى ذلك، ربّما تضطر الدولة في حفاظها على شخصيتها الفردية إلى متابعة قضيتها بواسطة الحرب حينما تتصادم حقوقها مع تلك الخاصة بدولة أخرى. وهذا جانب واحد فحسب من تفسير هيغل للحرب.

أمّا الجانب الآخر فيتعلّق بتحديد أهمية الحرب في ترسيخ العلاقة بين الشخص الفرد والدولة، وفي تطوير وتعزيز النزاهة الأخلاقية لمؤسّساتها. إنّما إلى هذا الجانب الثاني وجبَ علينا الالتفات الآن، أي إلى السلامة الداخلية للدولة كعاملٍ في علاقاتها مع الدول الأخرى. وتخدم مخاطرةُ المرء بحياته لأجل الدولة في الحرب عدداً من الأغراض الأخلاقية الأساسية. أولاً، إنّها تفرض على المواطن الفرد أنْ يُدرِك ويُقرّ بأنّ مصالحه ورغباته كعضو في المجتمع المدني إنّما هي موقتة وزائلة. فأُسرته وحياته المدنيّة أو الاقتصادية تعتمدان على وجود الدولة وصونها. ومناشدة المواطنين القيام بالتضحيات الكبار لا تنطوي في غايتها على حياة وممتلكات المواطن. هذا يعني أنْ ننظر إلى الدولة، كما فعل هوبس، كمجتمعٍ مدني. فمن العَبَث أن نفهم الحرب كتضحية بذاك الذي يُفترَضُ بالحرب أن تصونه وتحميه.

والشخصُ الفرد الذي يُحقِّق نفسه فحسب كمواطنٍ في دولةٍ إنّما يخضع للكُلّ الأخلاقي، ووجبَ أن يُكرِّس نفسَه لأجلِه. فالدولة هي

شخصية فرديّة "أعلى"، ليست حقوقُ ومصالحُ الأشخاص الأفراد بالنسبة إليها سوى موقتة عابرة. ونتيجة لذلك، ثمة واجبٌ أمام الفرد بأن يُضحِّي بحياته لصالح الدولة "من أجل الحفاظ على هذه الشخصية الفرديّة الجوهرية" (*Philosophy of Right*, §324 and §70A). وما يُشكِّل الأهمية الأخلاقية للحرب هو التحقُّق من الانتماء إلى كُلٍّ أكبر يستأثر الحفاظُ عليه بالأولوية، وهو يضم الإرادات الخاصة لأعضائه ويعلو عليها.

ويعتقد هيغل، بخلاف "كنت"، أنّ في خلال الفترات الطويلة للسِلم يبدأ مواطنو الدولة بالتوهُّم بأنّ القِيَم المادية للمجتمع المدني هي التي تحظى بالأولوية. ذلك أنّ الدولة في خلال فترات السِلم لا تستدعي مواطنيها إلاَّ قليلاً، فيما يمكن متابعة النشاطات الخاصة بخفاءٍ نسبي. فالسلام الدائم قد يقود إلى السعي وراء المصلحة الذاتية على حساب الصالح العام.

أمّا الوظيفة الأخلاقية الثانية للحرب، النابعة مباشرة من الأولى، فتتمثَّل في فَرْض الفكرة القائلة بأنّ الوحدة تتّسِم بأهمية أكبر من التفرُّق. فالحربُ إذاً، إلى جانب دفعها الشخص الفرد إلى الإقرار بالانتماء إلى كُلٍّ أشمل، توفر الحافزَ لتماسكٍ اجتماعي أشد متانة: "في خلال الحرب تبدو قوةُ ترابطِ كل فردٍ مع الكُلّ جليّة"[76]. ومخاطرة المرء بحياته من أجل الدولة هي ذات أهمية أكبر من مجرّد الخشية من الموت. فالشجاعة في خدمة الدولة هي البطولة الحقيقية للأُمّة حيث "يُعَدُّ الفردُ كواحدٍ من بين كثرة" (*Philosophy of Right*, §327). إذاً، إنّ البطولة ليست "من فعل شخصٍ معيّن بقدر ما هي فعلُ عضوٍ في كُلّ" (*Philosophy of Right*, §328).

وإضافة إلى ذلك، إنّما الحرب هي التي تحدُّ من النزوع إلى المصلحة الذاتية التي تُتَرجم إلى فسادٍ في خلال الفترات المطوّلة من

السِلم. وربّما يتبدّد الشِقاقُ الداخلي نتيجةً للحرب وتنبثق الأُمّة أقوى ممّا كانت عليه (*Philosophy of Right*, §324)[77].

إنّ الحرب ليست موجودة فحسب، بل هي فعليّة، أي لها مكانٌ في التطوُّر العقلاني للوعي الذاتي الفردي، كما يصفها هيغل في كتابه *Phenomenology of Spirit*، وكذلك لها أثرٌ في تطوُّر الدولة، كما يشير في كتابه *Philosophy of Right*. وفيما يمكن تبرير الحرب من الناحية التجريبية أن يكون عَرَضِيّاً وطارئاً، فإنّه من الناحية الفلسفية ثمة تماثلٌ عقلاني للحرب مع تطوُّر "رُوح العالم".

الهوامش

(1) John Dewey, *German Philosophy and Politics*, 2nd ed. (New York: Books for Libraries, 1970); George Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 2nd ed. (London: Dent, 1940), 1st ed. 1916; L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State* (London: Allen & Unwin, 1951), first pub. 1918, and Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), first pub. 1945.

(2) J. S. Mackenzie, "Might and Right," in: Louise Creighton [et. al.], *The International Crisis: The Theory of the State* (London: Oxford University Press, 1916), p. 111; Ernest Barker, "Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany" (Oxford Pamphlets; London: Oxford University Press, 1914), p. 4, and R. G. Collingwood, "The Prussian Philosophy," in: David Boucher, ed., *Essays in Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 202-203.

(3) John Watson, "German Philosophy and the War," *Queen's Quarterly*, vol. 23 (1916), p. 375,

للاطلاع على نقاشات مماثلة، انظر: John Watson, "German Philosophy and Politics," *Queen's Quarterly*, vol. 22 (1915); J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War* (London: Murray, 1917); Hilda D. Oakeley, "The Idea of a General Will," in: Creighton [et. al.], *The International Crisis: The Theory of the

State; Henry Jones, "Why We are Fighting," Hibbert Journal, vol. 13 (1914-1915), and Henry Jones, *Speech, North Wales Heroes Memorial* (Bangor: Caxton Press, 1917)

(4) T. M. Knox, "Hegel and Prussianism," in: Walter Kaufmann, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Doubleday, 1970), p. 14,

أُعيدَت طباعة الحوار الفكري الكامل بين نوكس وكاريت في هذا المجلّد، فضلاً عن نقاشات لاحقة حول ما إذا كان هيغل ليبرالياً أم محافظاً، قومياً بروسياً أم وطنياً ألمانياً.

(5) للاطلاع على نقاشات مُسهَبة حول هذه المسائل، انظر: Z. A. Pelczynski, ed., *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Raymond Plant, *Hegel* (London: Allen and Unwin, 1973); Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); D. P. Verene, ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (New Jersey: Humanities Press, 1976); Judith N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegels's Phenomenology of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1989), and Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

(6) G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by Leo Rauch (Indianapolis: Hackett, 1988), p. 57,

انظر صفحة 20. انظر أيضاً: G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. by E. S. Haldane (London: Kegan Paul; Trench; Trübner, 1892), i. 29 and 31-2; G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. by H. B. Nisbet, ed. by Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 12-13, and G. O'Brien, *Hegel on Reason and History* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1975), pp. 47-53,

وردت نسخة وود من *Elements of the Philosophy of Right* في النص تحت اسم *Philosophy of Right*.

(7) Andrew Vincent, "The Hegelian State and International Politics," *Review of International Studies*, vol. 9 (1983), p. 195,

انظر أيضاً صفحات 196، 197، 200 و202.

(8) انظر: G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Mind*, trans. by William Wallace and A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1971), Zusatz to §435.

(9) Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, p. 29 and p. 31.

(10) المصدر نفسه، ص 12.

(11) المصدر نفسه، ص 14.

(12) انظر: "الخلاصة التي ينبغي أن تؤدي إليها الفلسفة، هي إذاً (على عكس ما يحدث لتلك المُثل) أنّ العالم الواقعي هو فعلاً كما ينبغي أن يكون عليه" (Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, p. 39).

(13) G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, trans. by T. F. Geraets, W. A. Suchting and H. S. Harris (Indianapolis: Hackett, 1991), §6A.

(14) اختصر إميل ل. فاكنهايم (Emil L. Fackenheim) موقف هيغل بشكلٍ صائب: "إنّ فعلية العقلاني بالنسبة إلى هيغل، هي حالة تاريخية خاصة، وفقط عندما توجد تلك الحالة يُعتبر تحقُّق العقلاني بالفعلي احتمالاً فلسفياً" Emil L. Fackenheim, "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual," *Review of Metaphysics*, vol. 23 (1970), p. 693.

(15) Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, p. 39,

انظر توصيف مويرهد (Muirhead) لموقف هيغل: "ليس كلّ ما هو فعلي هو بمثابة تبريرٍ لنفسه، بل ما هو مبرّر فيه هو ذاك الذي يُعتبر قطعة من نظام العالم" (Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, p. 29)

(16) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 367-368.

(17) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by J. M. D. Meiklejohn (London: Dent, 1943), p. 12.

(18) Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Chatto and Windus for University of Sussex Press, 1976), p. 12.

(19) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, Analysis and Foreword by J. N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1977), §73

(20) المصدر نفسه، §81.

(21) Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §10.

(22) Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, p. 20.

(23) Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, p. 25.

(24) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, p. 233.

(25) Hegel: *Introduction to the Philosophy of History*, p. 33, and *Philosophy of Right*, §348.

(26) Hegel, *The Philosophy of Mind*, Zusatz to §381.

(27) انظر أيضاً: Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, pp. 33-34.

(28) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 27,
إنّما في كتاب *The Philosophy of Right* تتوضّح هذه الوحدة بإسهاب.

(29) G. W. F. Hegel, *Natural Law: The Scientific Ways of Testing Natural Law, its Place in Moral Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. by T. M, Knox, introd. by H. B. Acton (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1975),
انظر أيضاً: Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, pp. 65-70; J. F. Suter, "Burke, Hegel, the French Revolution," in: Z. A. Pelzcynski, ed., *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 59-60

(30) Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §38.

(31) أوردهـــا: Manfred Riedal, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 98.

(32) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven:, Yale University Press, 1946), 122.

(33) G. W. F. Hegel, *Political Writings*, trans. by T. M. Knox, introd. by Z. A. Pelzcynski (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 220-221.

(34) Hegel, *Political Writings*, p. 223.

(35) Heinrich von Treitschke, *Politics*, trans. by Blanche Dugdale and Torben de Bille, 2 vols. (London: Constable, 1916), i. 87.

(36) المصدر نفسه، 87.i.

(37) المصدر نفسه، 587.ii، يُورد هـ. و. دايفس (H. W. Davis) رسالة مناقضة يغدق فيها ترايتشكي الثناء على مكيافيلي: "إنّه رجل دولة عمليّ حقاً، أكثر تهيُّؤاً من غيره لتبديد الوهم بأنّه بالإمكان إصلاح العالم عبر قانون محشو بأفكار الحق والحقيقة. إلا أنّ العلوم السياسية لهذا الداعي المتحمّس للقوة المتعسّفة تبدو أخلاقية بالنسبة إلى مقارنة ببروسيا اليوم" Heinrich Gotthard von Treitschke, *The Political Thought of Heinrich von Treitschke* (London: Constable, 1914), p. 5.

(38) Treitschke, *Politics*, ii. 587.

(39) المصدر نفسه، 94.i، انظر: R. G. Collingwood, *The New Leviathan*, ed. by David Boucher (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 223.

(40) Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), p. 279,

كان كوفمان قد اتّهَمَ نوكس بسوء ترجمة هذا المقطع واقترح أن يكون كالآتي: "إنّما من سُبُل الرَبّ مع العالم وجبَ أن يكون هناك دولة" (W. Kaufmann, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Doubleday, 1970), p. 4)

(41) Hegel, *The Philosophy of Mind*, Zusatz to §432,

يتحدّث هيغل هنا عن ممارسة المبارزة.

(42) أوردهـــا: Robert M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology* (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 236.

(43) Hegel, Ibid., Zusatz to §432,

انظر: §433.

(44) Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, p. 35.

(45) المصدر نفسه، ص 36.

(46) المصدر نفسه، ص 34.

(47) Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, p. 70.

(48) Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, p. 69.

(49) يستخدم هيغل المثلَ الذي ضربه "كنت" عن شخصٍ يُثري نفسه بالتنكُّر لوديعة أُئتمن عليها بعد وفاة صاحبها. وفي قياسٍ لهذه المسألة بمعاييرَ معمّمة عالمياً، يبدو أنّها لا تنطوي من وجهة نظر هيغل على أي تناقضٍ. كما يقول هيغل: "تبديل وجهة النظر ليس تناقضاً" Hegel, *phenomenology of Spirit*, §437؛

انظر: Hegel: *Natural Law*, p. 77, and *Hegel's Philosophy of Right*, §135.

(50) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §437.

(51) "الشخصية الفردية" هي مصطلح تقني في فلسفة هيغل سأتطرّق إليه لاحقاً في هذا الفصل.

(52) قارن أيضاً مع: Hegel, *Political Writings*, 208.

(53) Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992), 112.

(54) يُعتبر مونتسكيو (Montesquieu) على درجة من الأهمية في هذا الخصوص. فعلى الرغم من إخفاقه في التوصُّل إلى أعلى الخلاصات الفلسفية، فقد أدركَ أنّ قوانين الأُمّة لم تكن ثمرة العقل المجرّد، ولا يمكن استخلاصها من التجربة والارتقاء بها إلى مستوى العالمية. فكلّ منها وجبَ فهمه في علاقته مع الكُلّ كأنظمة تؤلّف الشخصية الفردية الحيّة للأُمّة. ويقول هيغل، على سبيل المثال، إنّ "مونتسكيو هو الذي ركّز في كتابه الشهير *L'esprit des lois* على الفكرة القائلة بأنّ القوانين، بما فيها تلك الخاصة بالقانون المدني، تعتمد على السِمة المحدّدة للدولة، والنظرة الفلسفية القائلة بوجوب النظر إلى الجزء من خلال علاقته بالكُلّ"

انظر: Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §261.

انظر أيضاً: Hegel, *Natural Law*, 128-129, §3A.

(55) انظر: Hegel, *Encyclopaedia Logic*, §143.

(56) G. K. Browning, "The Night in which all Cows are Black: Ethical Absolutism in Plato and Hegel," *History of Political Thought*, vol. 12 (1991), pp. 391-404.

(57) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. by J. Sibree (New York: Dover, 1956), pp. 187-188.

(58) المصدر نفسه، ص 41 ـ 42، "إذا علينا أن نفهم أنّ الدولة هي تحقيق للحرّية، أي للهدف النهائي المطلق، وأنّها توجد لأجل ذاتها. وعلينا أن نفهم أيضاً أنّ كلّ القيمة التي يملكها البشر، وكلّ حقيقتهم الرُّوحية، إنّما هي من خلال الدولة فحسب". ويختصر أندرو فنسينت وجهة نظر هيغل بالعبارة التالية: "لسنا مخلوقات اجتماعية فحسب، بل مخلوقات دولة" انظر: Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Blackwell, 1987), p. 119.

(59) تتوضّح هذه النقطة في كتاب وود: Wood, *Hegel's Ethical Thought*, p. 89.

(60) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §187,

انظر أيضاً: Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §57.

(61) Hegel, *The Philosophy of Mind*, Zusatz to §432,

ثمة أهمية خاصة للاعتراف بحق المِلكِيّة. فالمِلكِيّة تُسهّل التطوُّر الأخلاقي وتحقُّق الذات عبر الدخول في ترتيبات تعاقدية: "العقد يفترض مقدّماً أنّ الأفرقاء المتعاقدين يعترفون ببعضهم بعضاً كأشخاصٍ وأصحاب ممتلكات" انظر:

Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §71, §274.

(62) للإطلاع على نقاش حول وجهة نظر هيغل إزاء الحُكم المَلَكي الوراثي، انظر:

M. Tunick, "Hegel's Justification of Hereditary Monarchy," *History of Political Thought*, vol. 12 (1991).

(63) Hegel, *Political Writings*, p. 201.

(64) Hegel, *The Philosophy of Mind*, Zusatz to §435,

انظر أيضاً: Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, p. 27.

(65) Hegel, *Philosophy of History*, pp. 430-432.

(66) Hegel, *The Philosophy of Mind*, §547.

(67) Vincent, "The Hgelian State and International Politics," *Review of International Studies* p. 179 and p. 200,

يرى فنسينت في كتابه: *Theories of the State*, p. 134، أنّ النظام المستند إلى الدول هو بالنسبة إلى هيغل "ضروري من الناحية المنطقية".

(68) Hegel, *The Philosophy of Mind*, §547.

(69) المصدر نفسه، 547§.

(70) James Leslie Brierly, *The Basis of Obligation in International Law* (Oxford: Clarendon Press, 1958), p. 36.

(71) انظر مثالاً على ذلك: Michael H. Mitias, "Hegel on International Law," *Clio*, vol. 9 (1980), pp. 274-280.

(72) Hegel, *Philosophy of Right*, §330:
"وجبَ أن تكون العلاقة دائماً علاقة التزام"؛ 333§: "يبقى القانون الدولي التزاماً فحسب".

(73) Bernard Bosanquet, *Social and International Ideals* (London: Macmillan, 1917), p. 134 and p. 16 Respectively.

(74) Viscount Haldane, *Selected Addresses and Essays* (London: Murray, 1928), p. 68.

(75) يمكن مقارنة رأي هيغل بوجوب استثناء المصالح والمؤسّسات المدنيّة من الأهداف المشروعة في الحرب بوجهة نظره حول توسيع السُّلطات التعسُّفية للشرطة في خلال فترات الحرب (Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §234).

(76) Hegel, *Political Writings*, p. 144.

(77) انظر أيضاً:
Hegel: *Phenomenology of Spirit*, §§474-476; *The Philosophy of Mind*, §§545-547, and *Natural Law*, pp. 93-94.

15

ماركس ونظام العالم الرأسمالي

المشهد الدولي المُتغيِّر

كان هيغل في خلال مجرى حياته شاهداً على توسُّعية أوروبية شاملة، لكنّها على الرغم من انتشارها عند مطلع القرن التاسع عشر في الأميركيتين وآسيا، لم تكن بعد قد استحدثت نظاماً عالمياً متمحوراً حول أوروبا تُهيمن عليه القوى الكبرى. لقد شاهد قيام الإمبراطورية النابوليونية واضمحلالها. وبموجب بنود "معاهدة فيينا" (1815)، أُعِيدَ بناء نظام الدول الأوروبية على أُسس قانونية مع مراعاة التوازن الدقيق للقوى والتقليل من اعتبار الطموحات القومية المكبوتة منها والناشئة التي كان من شأنها لاحقاً أن تُهيمن وتُغيِّر وجه السياسة الأوروبية. وإلى جانب تلك الخصائص التي استمرّت أو أُستعيدت، كان ثمة خصائص أخرى جديدة. أولاً، قبل العام 1798، كانت روسيا، والنمسا، وبروسيا، وفرنسا، وإنجلترا قد أصبحت القوى العالمية الأساسية في العلاقات الدولية، إلا أنّ آداب اللياقة ولغة الديبلوماسية الرسمية لـ "النظام القديم" (*Ancien Régime*) قد وسَّعت من نطاق المساواة في السُّلطة السيادية لتشمل مجموعة كاملة من الكيانات الأقل أهمية. وكان من شأن المعاناة الناجمة عن الصراع

على أوروبا بين عامي 1792 و 1815 أنْ سلَّطت الضوء على حقائق القوة والسُّلطة وبدَّدت وَهْم المساواة. وبدا إثرَ ذلك عددٌ أقل من الكيانات على خارطة أوروبا، بعدما اتّحد العديد منها في كيانات أكبر. وإضافة إلى ذلك، تغيَّر مفهوم الدولة مع الارتقاء بالرعايا إلى منزلة المواطنين.

وبين العام 1818، التاريخ الذي أخذت فرنسا فيه مكانها إلى جانب روسيا، وبريطانيا، والنمسا، وبروسيا في "المجموعة الوفاقية في أوروبا"، وتاريخ وفاة هيغل في العام 1831، نظَّمت القوى الكبرى سُبُل الحفاظ على النظام عبر الانصياع أو الموافقة على التدخُّل الجماعي في المسائل المحلية خارج نطاق ولاية سُلطتها الرسمية. و"النزعة التدخُّلية" أو "سياسة التدخُّل" (interventionism) التي أجازتها "الثورة الفرنسية"، واستخدمها بورك ضد فرنسا بحد ذاتها، وفَّرَتْ مبدأً عملياً ملائماً لقَمْع النشاطات الثورية ضد الدول القائمة. وشهد هيغل أيضاً ولادة "الثورة الصناعية" (Industrial Revolution)، وكان مراقباً دقيقاً للتأثيرات المعاكسة للسوق في بعض شرائح المجتمع المدني، والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية المتفاقمة الناجمة عن "الرأسمالية الألمانية"، ومنحاها في التوسُّع العالمي الشديد والعدائي.

كانت المستعمرات في الأميركيتين في حالة تمرُّد على الإمبراطورية. وفي العام 1823، عمَّمَت الولايات المتحدة "مذهب مونرو" (Monroe Doctrine)، الذي أعلنَ وجوب عدم اعتبار الدول في القارة الأميركية مستقبلاً مستعمرات محتملة للقوى الأوروبية. وإضافة إلى ذلك، كانت أي محاولة لاستعادة جمهوريات أميركا الجنوبية المنشأة حديثاً تنظر إليها الولايات المتحدة كتهديدٍ لأمنها وسلامها. وفي العقد الذي تلى العام 1815، تمرّدت الأرجنتين،

وكولومبيا، والمكسيك على أسبانيا واعترفت بها بريطانيا كجمهوريات مستقلّة في العام 1825، العام ذاته الذي اعترفَتْ به أيضاً بالبرازيل.

انعكس انهيار "المجموعة الوفاقية في أوروبا" تحت ضغط النزعة القومية المُنبعثة من جديد واضحاً في ثورات العام 1848 وتبدّى باتحاد ألمانيا وإيطاليا؛ والنمو الصناعي المتسارع والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية المترتّبة عليه؛ واستيلاد نظام دولٍ رأسمالي عالمي من رحم الاستعمار، معزَّزاً بقومية صارخة. وكانت تلك التطوُّرات هي التي كتبَ عنها ماركس في مسيرته كناشطٍ سياسي، وصحفي، وفيلسوف تأثَّر إلى حدٍ كبير بهيغل، وتعاونَ في الغالب مع إنغِلز (Engels).

ماركس وهيغل

انتقل ماركس في العام 1837 من "جامعة بون" (University of Bonn) إلى برلين، وهو العام الذي قرأ فيه هيغل بعمق فضلاً عن أعمال بعض أتباعه، وقد كان عضواً نشطاً في "نادي الأطباء" (Doctors' Club)، الذي اكتسب أهمية لدى حركة "الهيغليين الشباب"[1] (Young Hegelian). وبدءاً من العام 1843، أخذ ماركس يؤمن بأنّ مثالية هيغل كانت في الأساس مشوبة بالنقص. ومع ذلك، واصَلَ الاعتقاد بأنّ إدراك التغيُّر التاريخي كتطوُّرٍ جدلي وليد التناقضات يتّسِم بأهمية كبيرة. وفيما استخدمَ مادية فيورباخ (Feuerbach) لتطوير نقده الخاص لمثالية هيغل، لجأ ماركس إلى هيغل لتجاوز فيورباخ في صوغ ما أصبح يُدعى مادية تاريخية، أو المفهوم المادي للتاريخ[2].

كانت نظرية العلاقات الدولية المعاصرة قد أخذت منعطفاً معيارياً، وبدأت تستطلع جدّياً مكانة الأخلاقيات في العلاقات بين

الدول. ورفض مثل هؤلاء المُنظِّرون ما شكَّلَ نزعة مهيمنة تحت أقنعة مختلفة في هذا الاختصاص البحثي، أي تحديداً البحث عن تفسيرٍ موضوعي، وأنكروا ادّعاء الواقعيين بأنّ الحديث عن الأخلاقية والمبادئ الأخلاقية يُخفي الحوافز الضمنيّة، أي تحديداً السُّلطة والأمن. وإذا كان للمبادئ الأخلاقية أن تلعب دوراً في العلاقات الدولية، فعَليها أن تتضمّن بعض أُسس التبرير. وكما اقترحتُ في "الفصل 1"، سعى عدد من المُنظِّرين إلى تحديد مصدر مبادئ الأخلاقيات الدولية في "الأُمميّة الكوزموبوليتانية" أو "المجتمعانية"، مع التأكيد في الوقت ذاته بأنّ هاتين الفئتين تُجسِّدان على نحو وافٍ التفكيرَ المعياري في العلاقات الدولية منذ زمن "كنت". وهناك بالطبع أنواع مختلفة من الأُممية، فيما يُعرَّف فِكر ماركس بكونه أحد مظاهرها الأساسية إلى جانب "المنفعية" و"الكنتية". وعلى نحو مماثل، تبدو "المجتمعانية" بمظاهر مختلفة، إلا أنّ هيغل يُعتبر مثالاً أولاً لمناصريها. ومن أجل فصل التضمينات الأشمل للمجتمعانية المعاصرة عن النسختين الهيغلية والمثالية على وجه الخصوص، فضَّلَ بعض مُنظِّري العلاقات الدولية، من بينهم ميرفن فروست وكريس براون، استخدام مصطلح "النظرية التأسيسية"[3]. وتخلّى هذان المؤلفان عن ماورائيات هيغل وقدّما أفكارهما الخاصة في "هيغلية علمانية".

وعند التطلُّع من منظور مذهبيّ "المجتمعانية" و"الأُمميّة"، تبدو نظريّتا هيغل وماركس متناقضتين تماماً. ويُعتبر ماركس مُفكِّراً أُممياً يرى في الرأسمالية ظاهرة منتشرة عبر العالم تُقلِّل من أهمية الحدود الوطنية وتُشدِّد على السِمة العالمية للطبقتين الرئيسيتين، طبقة العمّال الكادحين أو "الطبقة البروليتارية" (proletariat) و"الطبقة البورجوازيّة" (bourgeoisie). وإذا كان ماركس مُفكِّراً أُممياً، لا بُدّ

من أن يكون هناك أساسٌ لمجتمع عالمي أشدُّ رسوخاً من التماسك الطبقي. بيدَ أنّ المجتمع الذي يرنوٍ إليه هو في النهاية لا طبقات فيه. إذاً، أي نوع من الأُمميّة يدعو إليه ماركس؟ يمكن القول إجمالاً أنّه بالإمكان تصنيف الأُممية إلى نوعين: "الأُمميّة المؤسَّسية" و"الأُمميّة الأخلاقية". وعادة ما يُركِّز النُقّاد المجتمعانيون هجماتهم على النوع المؤسَّسي، مُجادلين بمدى أهمية مفاهيم المجتمع القومي والهوية القومية[4] . وعلى الرغم من أنّ تضمينات العالم الخالي من الطبقات والدول قد تُدلِّل على وحدة الجنس البشري في أُمميّة أخلاقية لا مؤسَّسية، فإنّ الأمم والمجتمعات بحسب أعمال ماركس وإنغِلز لا ريب ستختفي. وحينما نستخدم فئتيّ "الأُمميّة" و"المجتمعانية" لإستطلاع نظريتيّ العلاقات الدولية لدى هيغل وماركس نجد أنّ النظام الدولي المستند إلى الدول لدى هيغل، بتشديده على الشخصية الفردية، والاعتراف، والحق الدولي، يقف في مكانة مناقِضة لتأكيد ماركس على مجتمع دولي لا دولة فيه، حيث يُذلَّل الانسلاخ (alienation)، والاستغلال (exploitation)، والتغريب (estrangement) في مجتمعٍ أخلاقي عالمي.

في المقابل، حينما نقلُ التوكيد إلى التخصُّصيّة والعالمية نتمكّن من التقريب بين أفكار هيغل وماركس حول مسألة الأخلاقيات الدولية. ولدى كِلا المُنظِّرين تترسَّخ القيود الأخلاقية في العلاقات الدولية عبر المسار التاريخي.

ونجدُ في مجتمعانية هيغل وأُمميّة ماركس عناصرَ من التخصُّصية والعالمية سواءً بسواء. ويرى أونيل، على سبيل المثال، أنّ هيغل ضمَّن مراحل التخصُّصية في تاريخ منطق عالمي أكثر شمولاً[5] . إلا أنّ ماركس فيما احتفظ بمفهوم ما عن جوهر إنساني (Human Essence) عالمي، فقد تعقَّب تبدّياته في تخصُّصيات حقبات تاريخية

متباعدة. وقد رأى كلّ منهما في التاريخ تجلّياً تدريجياً للحرّية في العالم. فكِلاهما "داعٍ للتاريخانية" (historicist) لا "مناصراً للنسبيّانية" (relativist). ولدى كلّ من المُفكِّرين مثالٌ عن طبيعة بشرية، إذ إنّ البشر لدى كلّ منهما يملكون القدرة على إحراز الحرّية، وهما معاً يؤمنان بأنّ المسار التاريخي الذي تتبدّى فيه مراحل إحراز الحرّية لا يكشف طبيعة عالمية واحدة بل طبائع متغيِّرة أنشأتها الظروف التاريخية. وكلّ من تلك المراحل هي بمثابة إحراز غير وافٍ للحرّية. وبما أنّ كلّ مرحلة تجعل من مفهوم حرّية البشر مبدأً مُوجِّهاً لها، فإنّها قادرة على إرساء أحكام حول فضائل حقبة ما مقارنة بالأخرى.

فبالنسبة إلى ماركس، كانت "جدليّة" ("ديالكتيك" (Dialectic)) هيغل منفصلة عن الواقع. فهي لم تستطع برأيه التوفيق بين عالم الأفكار والظروف المادية للحياة. وزعمَ ماركس بأنّ التجريدات المثالية لدى هيغل يمكن تجنُّبها عبر اتخاذ الظروف المادية للحياة كنقطة انطلاق لأيّ بحث فلسفي. وبعبارة أخرى، إنّ جدليّة هيغل، هي بالنسبة إلى ماركس "تقف على رأسها. ولا بُدّ من أن تُقلَب رأساً على عقب من أجل استكشاف المغزى العقلاني الذي يتوارى خلف أدثرة الغموض"[6].

من القومية إلى المادية

استناداً إلى الظروف المادية للحياة، وأنماط نشوئها، والعلاقات الاجتماعية المترتّبة عليها، خلُصَ ماركس وإنغِلز إلى أنّ التاريخ بأكمله كان تاريخاً للصراع الطبقي. فتركيبة الطبقات، وطبيعة الصراع، وأنماط الإنتاج المتصلة بها قد تطوّرت جدلياً، ما نجمَ عنه استقطاب للفئتين "البروليتارية" و"البورجوازيّة"، اللتين انخرطتا في ما يُشبه

حرباً أهلية مقنّعة، تحت أنظار الرأسمالية.

كانت "الرأسمالية" (Capitalism) نمط الإنتاج الدولي الفعلي الأول، وقد حطّمت الحواجز القومية أمام استغلال سوق عالمية. والحافز لمثل هذا التوسُّع هو المنافسة بين الرأسماليين على الموارد، والعمالة الرخيصة، وفرص الإستثمار. والصراع بين الرأسماليين متأصِّل في هذا النظام. وغالباً ما يُشير ماركس إلى هذه المنافسة بكونها حرباً. ومن أجل الإفلات من الأنماط الدوريّة للازدهار (boom) والركود (recession)، سعى الرأسماليون حثيثاً إلى البحث عن وسائل لخفض الأكلاف وفتح أسواقٍ جديدة. وكان من شأن التوسُّعية الدولية الرأسمالية أنْ أوجدَتْ في الوقت ذاته طبقة عاملة دولية. وتراجعت حدّة الحرب بين الرأسماليين بفعل المصلحة المشتركة لطبقتهم واتحادهم في النزاع ضد "البروليتاريين"[7] . ولم يهتم ماركس وإنغِلز بـ "العولمة" (Globalization) التي تطوّرت جرّاء العلاقات بين الدول، على الرغم من أنّهما كانا يعيان أهمية مثل هذه العلاقات في الماضي وأهمية الغزو في استحداث كيانات سياسية أوسع نطاقاً. إلا أنّ العولمة في ظل الرأسمالية كانت ذات شأنٍ أكبر بكثير[8] .

وغدت المادية عند ماركس لا القومية هي التي تُشكِّل أساساً لفَهْم المجتمعات، بينما أصبحت الطبقةُ الشكلَ الرئيسي للتماسك الجماعي الخاضع للتحليل. إنّما الصراع بين الطبقات، لا بين الدول، هو الذي شكَّلَ التركيز المحوري لمفهوم ماركس حول التاريخ. وكما عبَّرَ هوارد ويليامز عن ذلك بإيجازٍ بالغ: "يرى ماركس السياسة ليس من منظور دولة قومية واحدة بل من منظور نظرة تقدُّمية للتاريخ محورها الطبقة العاملة الدولية"[9] . وبعض ثورات العام 1848 والصعود المتزايد للطموحات القومية، لم يسع

ماركس وإنغِلز تجاهلَ القومية بشكلٍ كامل. فقد أقرَّا بأنّ الاضطهاد القومي، كشأن الاضطهاد الطبقي، كان عاملاً لا بُدّ من استيعابه في تحليلهما للرأسمالية. واعتبرا الإيرلنديين والبولنديين ضحايا الاضطهاد القومي، وجادلا بأنّ التحرُّر من الهيمنة القومية كان خطوة مطلوبة قبل أن يأخذ هؤلاء مكانهم في الكفاح الدولي لـ "البروليتاريين".

وفي ظل تنكُّرِه لمحورية الدولة في السياسية العالمية، كان من شأن شجب ماركس لعدم المساواة والتعسُّف، ورفضهِ الضمني للنظام العالمي القائم لصالح التغيير الراديكالي أو الثورة، أنْ دفعَ به، حتى فترة قصيرة نسبياً، إلى هامش مجتمع العلاقات الدولية المعاصرة. وجاء إسهامه الرئيسي في نظرية العلاقات الدولية في التحاليل المعاصرة للإمبريالية التي شدّدت على بُنية العالم الرأسمالي، والأدوات الهيكلية للاضطهاد المُمَارَس في سياق العلاقة بين المركز والأطراف[10]. والفارق الأساسي بين مفهوم ماركس للاستعمار ونظريات الإمبريالية لـ "الماركسيين الجدد" (Neo-Marxists) المعاصرين هو أنّ ماركس، ولو ازدرى بعض أفعال الاستعماريين الرأسماليين في استغلال الشرق، قد آمنَ إجمالاً بأنّ التدخُّل الرأسمالي على المدى الطويل قد ارتقى بالمجتمعات الهمجية إلى مستوى التاريخ وسهَّلَ التقدُّم نحو "الاشتراكية" (Socialism) و"الشيوعية" (Communism).

في المقابل، رأى ماركسيون جدد أمثال غالتونغ وغاندر فرانك أنّ التدخُّل الرأسمالي في "العالم الثالث" كان مُدمِّراً للنمو الاقتصادي لتلك البلدان وساهمَ فعلياً في تخلُّفِها وتأخُّرِها[11]. واكتشاف "النظرية النقدية" (Critical Theory) من قِبَل عددٍ من مُنظِّري العلاقات الدولية المعاصرين، من بينهم أندرو لينكلايتر، قد أدخلَ بنجاح منظوراً مهمّاً لِمَا بعد ماركس إلى هذا الاختصاص

الفلسفي[12]. إلا أنّ ذلك يُمثِّل مَيْلاً مُغايراً يشمل "النظرية النقدية" التي طوّرتها "مدرسة فرانكفورت" (Frankfurt School). وقد ناصرَ كُتّابٌ، أمثال روبرت كوكس وجوستن روزينبيرغ، الماديةَ التاريخية في محاولاتهم لتحدّي الافتراض السائد لدى الواقعيين حول العلاقات الدولية بأنّ "النواة الجيوبوليتيكية للموضوع الرئيسي لهذا الاختصاص الفكري متباينة أنطولوجياً أو وجودياً (Ontologically) عن البُنَى الأشمل للإنتاج الاجتماعي"[13].

التقاليد الثلاثة

نجد في توكيد ماركس على الظروف المادية للحياة وعلى إنسانية عالمية عناصرَ من تقليدي "الواقعية" و"النظام الأخلاقي العالمي". إلاَّ أنّ النزعة السائدة لدى ماركس هي نحو فَهْم الطبيعة البشرية كظاهرة متطوِّرة بالتزامن مع أنماط الإنتاج وتوزُّع اليد العاملة المرتبطة بها. وعلى نحو مماثل، تتّسِم العلاقات الدولية بخصائص مختلفة مع تغيُّر توزيع العمل المأجور وأنماط الإنتاج. لكنّ موقع ماركس على الخارطة الثلاثية الأبعاد الماثلة في هذا الكتاب هي مسألة تفسير وتأويل. إلا أنّ أي تفسيرٍ وجبَ إسناده بتقديم حُجج دامغة.

ثمة ما يُبرِّر بقوة إدراج ماركس في تقليد "الواقعية التجريبية". أولاً، ينكر ماركس في أماكن عديدة وجود قوانين عُلويّة. إنّما الظروف المادية لوجودنا، وعلى الأخص الظروف الاقتصادية، هي برأيه التي تصوغ وتُقرِّر مصير حياتنا. والبشر هم مَنْ يستحدث الظروف المادية وفقاً لاحتياجاتهم ورغباتهم، وليس وفقاً لقوانين مجرّدة وضعها الله، أو أملاها "الحَقّ الطبيعي". ورأينا في حالة مكيافيلي أنّ البشر لم يكونوا في حالة تحكُّمٍ تام ببيئاتهم. فالحظ قد

يتدخّل دائماً ليُحبط أفضل الخطط إعداداً وتدبيراً. وبدا هذا الضعف في التحكُّم بظروفنا وبيئتنا أكثر جلاءً لدى ماركس. إنّما البشر هم مَنْ يستحدث أنماط الإنتاج، إلا أنّ هذه الأنماط غدت معقّدة جداً لدرجة فقدنا معها السيطرة عليها. وقد صاغت هذه القوى الاقتصادية غير الشخصية وجودَنا، وقد علقنا ضمن بُنَى أو هيكليات هذا النظام. وأنماطُ الإنتاج بحد ذاتها هي التي جسَّدَتْ التناقضات التي أضعفت النظام وأدّت إلى انهياره. وفي هذا الإطار، طوَّر ماركس نظرية مانديفيل (Mandeville) حول التداعيات غير المقصودة وطبَّقها على أداء النظام الاقتصادي، وتوصَّل إلى استنتاجات مختلفة جداً عن تلك التي خرجَ بها مانديفيل.

ثانياً، جسَّدَ التقليد "الواقعي" أو "التجريبي"، عبر توكيده على الوجود الموقّت والمادي، ميلاً نحو التشديد على إمكانية فَهْم الوجود الاجتماعي بشكلٍ علمي. فقد اعتقد مكيافيلي، على سبيل المثال، أنّه من خلال جمع الأمثلة من التاريخ، أو عبر دراسة حقلٍ آخر، يمكن صَوْغ مبادئ سلوك عامّة ذات جدوى واستخدامها كدليلٍ موجِّهٍ للفعل. واعتقد هوبس أيضاً، على نحو أكثر جلاءً من مكيافيلي، أنّه قد أوجدَ علماً سياسياً. إلا أنّ "علم الهندسة" لدى إقليدس (Euclid) لا العلوم الاختبارية التجريبية في أيامه هو الذي ألهَمَه. وزعمَ ماركس بحد ذاته أنّه يُقدِّم أساساً علمياً لتفسير الحالة البشرية. وقد اعتمد في تقديمه لمثل هذا الأساس بشدّة على أعمال الاقتصاد السياسي التقليدي. فعلى سبيل المثال، تعلَّم الكثير من نظرية ريكاردو (Ricardo) حول الإيجار. إنّما من هذه النظرية استمدّ ماركس فكرته عن "قيمة الفائض" (Surplus Value)، التي كانت محوريّة لنظريته في الديناميات وانحطاط الرأسمالية. وطوَّر نظرية بنتام حول المصالح الفاسدة المُستشرية في المجتمع، وصاغَ نظرية تُصوِّر

الرأسماليين كقوى مُغايرة تُقنِع الطبقة العاملة بأنّ النظام الاقتصادي يعمل لفائدة الجميع، فيما هو في الحقيقة يعمل كلّياً لأجل مصالح الطبقة "البورجوازيّة".

إذاً، لماذا تكتسي الظروف المادية للحياة أهميةً في فلسفة ماركس؟ يجادل ماركس بأنّ المُفكِّرين السابقين له في حقل الفلسفة قد استحوذ عليهم عالمُ الأفكار والمُثُل لدرجة تجاهُل العالم المادي. وكانت مقدِّماتهم المنطقية تتعارض مع الواقع. ورأى أنّ مقدِّماته المنطقية، على عكس تلك التي اعتمدها مَنْ سبقه من الفلاسفة، لم تكن اعتباطيّة لأنّه اتّخذ كنقطةِ بدايةٍ له "الأفرادَ الحقيقيين، وأفعالهم والظروف المادية لحياتهم، تلك القائمة فعلاً فضلاً عن تلك التي يستحدثونها عبر أفعالهم"[14]. وأيّاً تكن الطريقة التي نحاول فيها تمييز البشر عن الحيوانات، من ناحية العقلانية أو الوعي، فإنّها لن تلج إلى الصُلب الحقيقي للمسألة لأنّ البشر بحد ذاتهم شرعوا بتمييز أنفسهم عن الحيوانات ما أن بدأوا يُنتِجون قوامَ عيشهم وبقائهم: "عبر إنتاج الطعام استحدثَ الإنسانُ على نحو غير مباشر حياتَه المادية بحد ذاتها"[15].

من بين أكثر النقاط المطروحة أهمية في فصل "السيادة والعبودية" من كتاب هيغل *Phenomenology*، هي أنّ الشخصية الفردية للعبد إنّما تُحرَز من خلال العمل. ومُنِحَتْ الشخصية الفردية شكلاً موضوعياً ودائماً من خلال العمل في العالم. أمّا الفرد الواعي لذاته فكان محقِّقاً لذاته. إلا أنّ الإنجاز الأكبر لهيغل، من وجهة نظر ماركس، كان استيعاب تطوُّر الإنسان كمسارٍ تقدُّمي. ويقول ماركس إنّ هيغل بذلك "يستعب طبيعة العمل ويتفهّم الإنسان الموضوعي الأصيل والفعلي، كنتيجةٍ لعملهِ الخاص"[16]. وبما أنّ الشخصية الفردية تنطوي على صراعٍ من أجل نيل الاعتراف على مستوى

الوعي، أخفقَ هيغل في تحديد أساس الوعي الذاتي في الظروف المادية للحياة. وبعبارة أخرى، فشل في المماثلة بين الوعي الذاتي والأنماط السائدة للإنتاج والعلاقات المترتّبة عليها[17]. إذاً، بالنسبة إلى ماركس لم يصبح الإنسان كائناً بشرياً إلاَّ عبر المسار التاريخي فحسب. فقد كان في البداية مجرّد كائن بدائي انتمَى إلى قبيلة أو جماعة.

وبالنسبة إلى ماركس فإنّ الطريقة التي يُنظَّم بها الإنتاج تتّسِم بأهمية كبيرة لأنّها تُعبِّر عن حياة الكائنات البشرية. لأنّ "نمط الحياة" (*Mode of Life*)، كما يدعوه ماركس، هو "ما هم الناس عليه" في الحقيقة. فالناس "هم ما يقومون به"؛ أي بالسُبُل التي يُعبِّرون فيها عن أنفسِهم، يكونون أنفسَهم. إنّه منحى أساسي ومحوري في فكر ماركس لأنّنا هنا نكتشفُ السبب وراء أهمية "علم الاقتصاد" لفَهْم وجودنا الاجتماعي. وهو يُلخِّص موقفه بالعبارات التالية: "كما يُعبِّر الأفراد عن حياتهم، كذلك يكونون. لذا، ما هم عليه يتلازم مع ما يُنتِجونه، وكيف ينتجونه. وتعتمد طبيعة الأفراد بالتالي على الظروف المادية التي تُحدِّد إنتاجهم"[18]. ذلك يُشكِّل إذاً السبب الرئيسي وراء تمحور فكر ماركس حول تحليل الأنماط المختلفة للإنتاج، لا سيّما الرأسمالية. وهو انطلاقاً من هذا التحليل طوَّر فلسفته في التاريخ.

ويُشير ماركس أحياناً إلى نهجه بأنّه جدلي، إلا أنّه حتماً لم يعتبره كصيغة مجرّدة يمكن تطبيقها على الظروف كمخطّطٍ للفهم. وأي فلسفة عامة للتاريخ ذات مبادئ موضوعة لا تُثمِر إلاَّ نظريات عابرة أو متجاوزِة للتاريخ (Transhistorical) لا تتصل بالواقع ولا تملك قوة إيضاح أصيلة. والانتقال من الادّعاء المتجاوِز للتاريخ بأنّ الإنتاج يجري في سياق علاقات اجتماعية إلى الزعم بأنّ الشرط المُسبق للإنتاج الرأسمالي هو وجود طبقة من العمّال المُستَخدَمين

الذين لا ممتلكاتَ لهم، يتعذّر تحقيقه بمجرد تطبيق صيغة موضوعة، بل يتطلّب دراسة تاريخية مفصّلة.

وقد شاهدنا قي تقليد "الواقعية التجريبية" اتّخاذَ نظرة دونيّة للطبيعة البشرية، حيث تتحفَّز الأفعال بالغرائز الأساسية لطلب اللذّة وتجنُّب الألم. أمّا في التقليد الثاني، "النظام الأخلاقي العالمي"، فقد اعتُبِرَت الطبيعة البشرية منطوية على قدرة وإمكانية تحقيق التقدُّم الأخلاقي الفعلي. وآمنَ هذا التقليد بقدرات المنطق العقلاني لدى البشر لفَهْم معيار مطلق للسلوك لتوجيه أفعال البشر. وصحيحٌ أنّ بعض السِمات الرئيسية التي وسمَ بها ماركس الفعل والحافز البشريين في ظل الرأسمالية يتطابق مع الصورة التي رسمها "الواقعيون" للطبيعة البشرية. وحين يُناقِش هذ السِمات الرئيسية فإنّها تبدو بوضوح منطبقة على الرأسمالية، وهي بالتالي محصورة تاريخياً. ويقترح ماركس أنّ الرأسمالية "لم تترك أي رابطٍ بين الإنسان وأخيه الإنسان سوى المصلحة الذاتية السافرة، والدفع النقدي القاسي" (*Communist Manifesto*, 70)[19].

ثمة تصوُّر لدى ماركس لِمَا يدعوه "كينونة الجنس البشري" (species being)، التي تبدو للوهلة الأولى متماثلة مع النظرة التفاؤلية للطبيعة البشرية التي يُصوِّرها التقليد الثاني. و"كينونة الجنس البشري" هي جوهر الحياة وتجد تعبيراً لها عندما يكون الإنسان منسجماً مع الطبيعة. ولا بُدّ أنّ هذه النظرة هي التي توفِّر الأساس لأُمميّة ماركس. فالإنسان يُعبِّر عن "كينونة الجنس البشري" هذه في الأشياء التي يصنعها ويقوم بها، سواء كانت إبداعات فنية أو منتجات للاستهلاك. وحينما يأخذ الرأسمالي نِتاج جهد العمل ويُعطي أُجوراً في المقابل، يصبح العامِل مُنسلِخاً عن "كينونة جنسه البشري". ويرى ماركس أنّ هذه العملية تُقوِّض تفوُّق العامِل على الحيوانات

وتتحوّل إلى علاقة دونيّة. فالناس بذلك يُحرَمون من طبيعتهم، التي هم على علاقة وثيقة معها. إذ إنّ ماركس يعتبر الطبيعة "الجسم غير العضوي" (inorganic body) للإنسان؛ إنّه ذلك الذي يتشكَّل ويتحوَّل كتعبيرٍ عن "كينونة جنسه البشري". ويرى ماركس أنّ: "العاقبة المباشرة لإنسلاخ الإنسان عن نتاج عمله، ونشاط حياته، ووجود جنسه، هو انسلاخ الإنسان عن أخيه الإنسان" [20] ("*alienation* of *man* from *man*").

ويُدلِّل مفهوم ماركس حول "كينونة الجنس البشري" أو "وجود الجنس البشري" (species-existence) على أنّ هناك مثالاً للإنسانية قد أصبح الإنسان مُنسلخاً عنها. ويبدو أنّه كان يتصوّر فكرة عالمية وكلّية عمّا ينبغي أن يكون عليه الإنسان في مقابل ما قد أصبح عليه في ذلك الوقت. إلا أنّ ماركس في "البيان الشيوعي" (*Communist Manifesto*) يرفض أي اقتراح بوجود أي جوهر إنساني أزلي. ويقول: "الشيوعية تُبدِّد الحقائق الأزلية، إنّها تُلغي الأديان والأخلاق جميعاً، وتُرسيها بدلاً من ذلك على أساسٍ جديد؛ لذا فهي تعمل بما يُناقِض جميع التجارب التاريخيةً الماضية" (*Communist Manifesto*, 85-6). إنّه في الواقع يقترح أنّ كلّ شيء هو نِتاج الظروف السائدة، وفي النهاية نِتاج نمط الإنتاج السائد.

وقد أكّد كُلٌّ من بيرتل أولمان (Bertell Ollman)، ونورمان جيراس (Norman Geras)، ولورانس وايلد (Lawrence Wilde) أنّ ماركس كان يتصوَّر وجودَ جوهرٍ إنساني لا يتعارض مع ما قاله في "البيان الشيوعي"، ويمكن من خلاله فهم مبدأ التغريب أو الانسلاخ [21]. ويتماثل هذا الجوهر بالنسبة إلى وايلد مع ذلك الذي يُميِّز الكائنات البشرية عن الحيوانات، أي قدرتها على الإنتاج الخلاَّق الذي يمكن تمييزه وتحديده فحسب، من خلال تبدّياته في

التاريخ. ويتغيّر هذا الجوهر على مر التاريخ بحيث إنّ القدرة على الابتكار والإبداع الخلاَّق تجد تعبيراً جديداً مع تغيُّر الظروف. ويمكن للجوهر الإنساني، على سبيل المثال، أنْ يصبح متبدّياً في النشاط السياسي، إلا أنّ أصل أو نشوء هذا التبدّي يضرب بجذوره عميقاً في المجتمع المدني، وعلى الأخص في تنظيم الإنتاج. والانسلاخ في هذا التفسير هو انسلاخ الجوهر البشري عن النشاط الخلاَّق الذي يحدث ضمن عملية إنتاج السلع[22]. والذي يعوق وجود مجتمع أُممي يستند إلى فكرة الوجود البشري هذه ليس الانسلاخُ فحسب، وهو نتيجة الخضوع لرحمة الهيكليات والقوى غير الشخصية للإنتاج أو الابتكار البشري، بل أيضاً استغلالُ مجموعةٍ لأخرى عبر التحكُّم بالقوة العاملة لديها من أجل الربح، وتغريب المجتمعات أو الأمم عن بعضها بعضاً بفعل التشكُّك والعدائية.

وعلى الرغم من أنّنا نجدُ في ماركس مفكِّراً إنسانياً عالمياً يُشدِّد على الجوهر الإنساني، إلا أن هذا الجوهر لا يعدو كونه مقدرة تعتمد من حيث المضمون والتحقُّق كلّياً على المسار التاريخي، أي العلاقات الاجتماعية للإنتاج. ويُميِّز ماركس في معرض انتقاده لبنتهام بين "الطبيعة البشرية عموماً، و... الطبيعة البشرية كما هي مكيّفة في كلّ حقبة تاريخية معيّنة"[23]. ويقول ماركس في كتابه **أطروحات عن فيورباخ** (*Theses on Feuerbach*) إنّ "الجوهر الإنساني ليس تجريداً متأصِّلاً في كلّ فرد، بل هو في حقيقيته الكُلّ المنسجم للعلاقات الاجتماعية أو مجموعها"[24]. إنّ ماركس في الحقيقة، كشأن هيغل، أفضل ما يمكن فهمه كمناصرٍ لأخلاقيات دولية متطوِّرة تاريخياً. فالطبيعة البشرية بالنسبة إليه ليست شيئاً موهوباً، إنّما تتطوَّر على مر الزمن: ليس وفقاً لأيّ معايير مطلقة للأخلاقية، بل وفقاً لنوع المجتمع الذي يعيش فيه الناس. إلا أنّه في الواقع يرفض بوضوح

وجود طبيعة بشرية عالمية. ويجادل بأنّ "لكُلّ قرنٍ من الزمن طبيعته الخاصة، كما أنّه يأتي ببشرٍ طبيعيين مختصّين به"[25]. ويُشكِّل التاريخ تحوُّلاً متواصِلاً للطبيعة البشرية ويُبدِّد أي ادّعاءٍ بإمكانية أنْ تكمن أخلاقية عالمية في جوهرٍ إنساني مطلق[26].

إذاً، لا بُدّ من التأكيد بحسب ماركس، أنّ الأخلاقية ليست معياراً مطلقاً، بل هي تتصل بنمط الإنتاج والمجتمع المرتبط به. ولا معنى ومغزى للظلم والعدل إلاَّ من ناحية الحقبة التاريخية ونمط الإنتاج اللذين يرتبطان بهما. لذا، كانت العبودية عادلة ضمن نمط الإنتاج القديم لأنّها كانت تتكامل مع نظام الحياة آنذاك. فمن العبث انتقاد العالم القديم لكونه مستنداً إلى الرِّق والعبودية[27]. وتُعتبر التعاملات بين الناس عادلة حينما تكون نتيجة طبيعية لنظام علاقات نمطِ إنتاج محدّدٍ. إذاً، بما أنّ الرأسمالية تفترض مسبقاً فكرة الفعل الطوعي في إرساء العقد، فإنّ "العبودية، على أساس نمط الإنتاج الرأسمالي، هي جائرة؛ وكذلك شأن الغش في جودة السلع"[28]. والظروف المادية للحياة هي أساس جميع العلاقات الأخرى، بما في ذلك العلاقات الأخلاقية.

وعند تطبيق ذلك على النطاق الدولي، فإنّ نمط الإنتاج، إلى جانب تحديده للعلاقات بين الأفراد، يُحدِّد أيضاً العلاقات في النطاق الدولي. وأنواع العلاقات التي تتمتّع بها الدول لا تعدو كونها "تعبيراً عن توزيع محدّد للعمل. وألا يُفترض بتلك العلاقات أنْ تتغيّر مع تغيُّر توزيع العمل؟"[29].

الرأسمالية والعالم

لم يهتم ماركس وإنغِلز مباشرة بصوغ نظرية متكاملة في العلاقات الدولية. إلا أنّهما كتبا الكثير حول النزعة الرأسمالية لتطوير

أسواقٍ في أنحاء العالم؛ وكتبا أيضاً عن وقائع ومناسبات محدّدة تتعلّق بالمستعمرات ومُستَعْمِريها؛ وعن مفاهيم الأُمّة والطبقة؛ وإضافة إلى ذلك كان إنغِلز مفتوناً بالتاريخ العسكري. ويمكننا من هذه المصادر أن نضع تصوُّراً للنظرية التي لا تُستَشرف إلا في أعمالهما.

ويوافق ماركس تماماً في كتابه *Grundrisse* على وجهة نظر هيغل القائلة بأنّ التاريخ لا يعدو كونه تطوُّراً للوعي في العالم. لذا، فإنّ التاريخ كان بالنسبة إليه تجلّياً تدريجياً للحرّية. ويمكن تقسيم هذا المسار التاريخي إلى ثلاث مراحل. فقد اتّسمت المرحلة البدائية الأولى بعلاقات التبعيّة والاعتماديّة، سواء داخل الأُسرة، أو ضمن القبيلة، أو في ظل نظام إقطاعي بالاعتماد على سيِّد. واتّسمت الأشكال الأولى للعلاقاتٍ الاجتماعية بغريزة القطيع أو الجماعة، أو الوعي المشترك. وبالكاد كان الأفراد يتميّزون عن الطبيعة، التي بدت لهم كقوة جبّارة تتعذّر مقاومتها. وبالكاد كانوا قد حقّقوا تقدُّماً في تحرير أنفسهم من الطبيعة وتطوير قدرات ميّزت البشر عن الحيوانات. وعند هذا المستوى من الوعي، كانت المجتمعات منفصلة عن بعضها بعضاً، وكُلٌّ شكّلَ للآخر مصدراً للمتاعب. ودخلت هذه المجتمعات البدائية في نزاعات على احتلال الأراضي وطردت بعضها بعضاً من مناطق استيطانها. وكانت الحرب بالنسبة إلى هذه المستوطنات البدائية قوة موحِّدة. كما كان العمل الجماعي، الضروري لاحتلال الأرض بغية تأمين مقوّمات الحياة، ضرورياً هو أيضاً للدفاع عن تلك الأرض ضد أولئك الذين يُهدِّدون بالحلول مكان الجماعة[30].

وأيّ مفهوم عن الانتماء إلى جنسٍ مشترك، أو عن إدراك نُظم أخلاقية شاملة وأوسع نطاقاً، كان يتعدّى طاقة هؤلاء البشر البدائيين. أمّا الروابط الأخلاقية العالمية فتعذَّر إدراكها. وسادت المجتمعات

البدائية أشكالٌ أرقى من الارتباط تأثَّرت بالغزو، حيث حلَّت مكانَ التفريق بين المجتمعات هيكليةٌ اجتماعية تراتبية وشاملة، وهذا أدّى إلى التفريق بين الطبقات. وهَيْمَنَ الغزاة على الشعوب المحتلّة وأوجدوا ظروفاً جديدة للإنتاج، ومهَّدوا لنشوء مجتمعات أكثر شمولاً.

أمّا الشكل الثاني من الارتباط البشري فقد تميَّزَ بعلاقات الاستقلال المشترك. فإلى جانب الحرب، شكَّلَ تطوُّر علاقات التبادل، التي نشأت بداية بين المجتمعات، الآلية التي أصبحت فيها البُنية الداخلية للمجتمعات البدائية متحوِّلة. فقد حوَّل اقتصادُ المال علاقاتَ الاعتماد الشخصي إلى علاقاتٍ ذات استقلالية أكبر تميّزت في ظل الرأسمالية، على سبيل المثال، بأفرادٍ متعاقدين بحرّية يتبادلون القوة العاملة ورأس المال. وفي ظل ظروف الاستقلال المشترك، تعزَّزت القدرات الإنتاجية، وتحرَّر البشر من الطبيعة وتعلّموا السيطرة عليها واغتنام إمكانياتها الإنتاجية. وكانت هذه الحرّية الفردية في الواقع وهمية، حيث حَلَّ شكلٌ من الهيمنة مكان آخر. إنّما البُنية أو الهيكلية الرأسمالية بحد ذاتها هي التي باتت تُهيمن على الأفراد بقوى غير شخصية، وما كان يبدو استقلالاً شخصياً أحدَثَ اعتماداً تاماً للأفراد على سوقٍ عالمية. وإضافة إلى ذلك، ما بدا أنّه مجتمع عالمي من جنسٍ مشترك كان في الحقيقة مرتبطاً بالمال، لا بروابط أخلاقية عالمية.

ومع ذلك، اكتَسَتْ الحريةُ والمساواة الصُورِيّتين اللتين افترضتهما الرأسمالية، وأبطلتهما الهيمنة الطبقيّة فعلياً، والتوزيعُ الجائر للعمل، وطُغيانُ السوق، أهميةً أساسية في تطوُّر "الاشتراكية" و"الشيوعية". وقد حقّقت المرحلةُ الثالثة من التطوُّر الاجتماعي الحريةَ والمساواة اللتين لم تكونا ممكنتين إلا في النمط الثاني من

الارتباط. تلك كانت مرحلة ذُلِّلت فيها الحواجز القومية والاجتماعية ليتأسَّس مجتمعٌ أخلاقي دولي وعالمي حقيقي، أي مجتمعٌ دولي لا طبقة فيه ولا دولة ويخلو من أشكال الاغتراب أو الانسلاخ الذي تسبّبت به الرأسمالية[31].

وجادل ماركس في المقدّمة التمهيدية لكتابه **إسهامٌ في نقد الاقتصاد السياسي** " (*A Contribution to the Critique of Political Economy*) بأنّ:

البشرَ في سياق إنتاجهم الاجتماعي لوجودهم يدخلون حتماً في علاقاتٍ محدّدة، مستقلة عن إرادتهم، هي تحديداً علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلةٍ معيّنة في تطوُّر القوى المادية لإنتاجهم. ويُشكِّل تمامُ علاقات الإنتاج هذه البُنيةَ الاقتصادية للمجتمع، الأساس الفعلي الذي يعلوه بناءٌ قانوني وسياسي فوقي تُقابله أشكالٌ محدّدة من الوعي الاجتماعي[32].

ويؤذِن كلُّ نمطِ إنتاجٍ متتالٍ بمرحلةٍ من "التطوُّر الاقتصادي للمجتمع". وقد ميَّز ماركسٌ بين أربع مراحل مماثلة قبل الاشتراكية: نمط الإنتاج الآسيوي، واقتصاديات الرِّق القديمة، واقتصاديات الأقنان الإقطاعية، ونمط الإنتاج البورجوازي الرأسمالي. ولم يكن ثمة اقتراحٍ بأنّ كلّ مجتمع قد اتَّبعَ هذا الخط التطوُّري، وبأنّه لا يمكن تخطِّي المراحل. وعلى نحو مماثل، يمكن بقايا مراحل سابقة أن تتعايش مع مراحل لاحقة في أي مجتمع، بينما يمكن أن تتعايش المراحل بأكملها بين المجتمعات. فثمة دولٌ في العالم المعاصر أبدت نمطَ الإنتاج الآسيوي في الوقت الذي أظهرت فيه أوروبا رأسمالية متطوِّرة بالكامل.

ومن بين جميع أنماط الإنتاج التي برزت قبل الاشتراكية،

وحدها الرأسمالية امتلكت الإمكانية والقدرة على ضَمّ العالم بأكمله في نظام علاقاتها المُنتِجة. وفي "البيان الشيوعي"، جادل ماركس وإنغِلز بأنّه في ظل الرأسمالية نشأت سوقٌ عالمية أعطت حافزاً كبيراً لتطوير المواصلات، والتجارة، والملاحة (*Communist Manifesto*, 69). وبسبب استغلال السوق العالمية، اتّخذ الإنتاج والإستهلاك في كلّ بلد سِمة أُمميّة. وكما قال ماركس: "في مكان الاحتياجات القديمة التي سدّتها منتجات البلد، نجد احتياجاتٍ جديدة، تتطلّب منتجاتَ أقطارٍ وأقاليم بعيدة" (*Communist Manifesto*, 71). وتعمّمت القِيَم الرأسمالية في أرجاء العالم لتُحطِّم الحواجز القومية. وكان من شأن التحسينات المتواصلة في أدوات الإنتاج، إلى جانب وسائل المواصلات المتطورة، أنْ منحت الرأسمالية حافزاً تتعذّر مقاومته دفعَ حتى الأمم البربرية إلى دائرة الحضارة. ويؤكّد ماركس أنّه:

فيما وجبَ على الرأسمالية من ناحيةٍ السعي إلى إسقاط كلّ حاجز محلي أمام التجارة، أي التبادل، من أجل أسر العالم بأكمله وجعله سوقاً لها، فإنّها من ناحيةٍ أخرى تسعى جاهدة إلى تدمير المكان بواسطة الزمان، أي تقليص الزمن المطلوب للانتقال من مكانٍ إلى آخر إلى أدنى حد. وبقدر ما يكون الرأسمالُ متطوِّراً، وبالتالي بقدر ما تكون السوقُ المتداوَل فيها، والتي تُعتبر الاتجاه المكاني لتداوله، واسعةً شاملة، بقدر ما يطمح إلى توسُّع أكبر لسوقه في المكان، وبالتالي تدميرٍ أكبر للمكان بواسطة الزمان[33].

وأجبرت الرأسمالية جميع الأمم على الامتثال لمناهج الإنتاج لدى البورجوازيين وتبنّي قِيَم هؤلاء: "إنّها بصريح العبارة، استحدثت عالماً على صورتها ومثالها" (*Communist Manifesto*, 71). وحلَّ مكانَ الاكتفاء الذاتي الوطني والمحدودية المحلية اعتمادٌ

دولي متبادل. وتحقَّق هذا التعميم العالمي للقِيَم الرأسمالية على المستويين الفكري والمادي. ورأى ماركس أنّ الأدب المحلي أفسحَ في المجال أمام أدبٍ عالمي.

كما كان نمط الإنتاج المتصل بالبورجوازيين عالمي النطاق فإنّ الطبقة التي أوجدته، والتي قد تُدمِّره في النهاية، كانت بحد ذاتها عالمية بالفعل. والدولة هي ذاتها، التي كانت ذات مكانة محورية في النظام الدولي لدى معظم المُنظِّرين الذي عرض لهم هذا الكتاب، قد وصفها ماركس وإنغِلز كأداة للطبقة الحاكمة تُوظَّف لتنظيم المنافسة في ما بين أفرادها واضطهاد الطبقة العمّالية الكادحة (*Communist Manifesto*, 69). وهذا لا يعني أنّهما اعتقدا بأنّ الدولة وُظِّفت بهذا الشكل على نحو واعٍ ومتعمدٍ، بل هي تعبيرٌ عن مصلحة الطبقة، التي لا ريب ظنَّها البورجوازيون على نحو خاطئ تُمثِّل مصالح الجميع.

وفي أحيانٍ أخرى وصفَ ماركس وإنغِلز الدولة بأنّها تُمثِّل بيروقراطية ذات مصالح خاصة، وتُحاول الحد من النزاع الطبقي بغية الحفاظ على قوتها وسُلطتها[34]. في المقابل، كانت الدولة شيئاً لا تُدين إليها الطبقة البروليتارية سوى بولاء استراتيجي. فالولاء الأول لدى البروليتاريين كان لطبقتهم، لا للأُمّة أو الدولة. وكانت معاناة الطبقة البروليتارية عالمية، ووجبَ أن يكون انعتاقها عالمياً أيضاً[35]. وكانت شروط التبعيّة هي ذاتها أينما كان في ظل الرأسمالية، ونتيجة لذلك جُرِّدَ العمّال من أي أثرٍ للسِمة الوطنية (*Communist Manifesto*, 77-8). وكان للبروليتاريين أينما وجدوا في نضالهم ضد البورجوازيين مصلحة مشتركة مستقلة عن الروابط الوطنية أو القومية (*Communist Manifesto*, 79)[36].

فعلى الرغم من أنّ الهدف كان تخليص العالم من النزاع

الطبقي، فقد جرى الصراع بداية بين الطبقتين البروليتارية والبورجوازيّة على المستوى الوطني أو القومي: "بالطبع، على الطبقة البروليتارية في كلّ بلد أن تُسوِّي مسائلها بداية مع طبقته البورجوازيّة" (*Communist Manifesto*, 78). فالقومية المعاصرة كانت بالنسبة إلى ماركس وإنغِلز بورجوازيّة. وكانت توحيداً للقوة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية للبورجوازيين في ظل "الأُمّة ـ الدولة" (nation-state) ذات السيادة[37]. وإلى جانب توحيد القوة الرأسمالية، كانت "الأُمّة ـ الدولة" المعاصرة والطبقة الكادحة القومية بمثابة مرحلتين ضروريتين، ولو انتقاليتين، في تطوُّر التاريخ. وعلى الرغم من أنّ محور الجدال قد تغيّر بعد الثورات القومية في العام 1848، أصَرَّ ماركس على السِمة العالمية للرأسمالية، التي لا تُقيِّدها الحدود القومية، وكذلك على المصلحة العالمية للطبقة البروليتارية. ولم تكن هذه العالمية ممكنة سوى في ظل الرأسمالية.

وفيما غدت الطموحات القومية قوة يُحْسَب لها حساب، أقرَّ كُلٌّ من ماركس وإنغِلز بأنّ الحَقّ القومي في تقرير المصير هو أمرٌ لازمٌ لتطوُّر الاشتراكية. وكانت وجهة نظرهما استتباعية أو تتابعية بحيث إنّه إذا ما أسهمَ تطوُّرٌ ما، بما في ذلك القومية، في تطوُّر التاريخ لا في تقهقره، أي إذا كانت النتائج المُستَتبعة مُستحسنة في الإجمال، عندها ينبغي تقييمها وتشجيعها[38]. وكان ماركس وإنغِلز بدايةً مُعاديين للحركات القومية لأنّه يُحتمَل تقهقرها وإعاقتها لتطوُّر الرأسمالية وزوالها. فقد اعتقد ماركس بداية أنّ القومية الإيرلندية قد تكبح نمو الرأسمالية في إنجلترا وإيرلندا على حدٍ سواء. وحَثَّ العمّال الإيرلنديين على الانضمام إلى "الحركة العمّالية الإصلاحية" (Chartist)، التي اعتقد أنّها قد تُطلِق ثورة للعمّال وبالتالي تُحرِّر إيرلندا[39]. ومع ازدياد أعداد المهاجرين الإيرلنديين بفعل المجاعة

سعياً وراء فرص أفضل في المدن الإنجليزية، وقعَ الخصام بين العمّال الإنجليز والإيرلنديين. ووُضِعَت إيرلندا على رأس الأجندة السياسية البريطانية في العام 1867 مع انبعاث "الحركة الإيرلندية المناهضة للحُكم الإنجليزي" (Fenianism). وممّا اتّسمَ بأهميةٍ أكبر هو أنّ الموقف الذي اتّخذه ماركس وإنغِلز لم يعد يبدو تقدُّمياً. فقد توصّلا إلى قناعة بأنّ القومية الإيرلندية يمكن استخدامها لتقويض مصالح مالكي الأراضي الأرستقراطيّين البريطانيين في إيرلندا وبريطانيا على حدٍ سواء عبر تفكيك آخر ما تبقّى من النظام الإقطاعي[40]. إذاً، يمكن الحركات القومية أن تتناسب مع تطوُّر الاشتراكية. فإذا كانت الحركات القومية تقدُّمية، أي إذا عزّزت تطوُّر الاشتراكية، فيمكن تقبُّلها. وإذا كانت رجعية، أي يُرجَّح أن تعوق نمو الاشتراكية، فوجبَ رفضها وإدانتها. ووفَّرت الأُمّة سياقاً ملائماً لاستحداث نمو رأسمالي، ولهذا السبب دعم ماركس وإنغِلز الاتحاد بين الألمان والإيطاليين. وكما يؤكّد بيتروس (Petrus)، عمَدَ ماركس وإنغِلز إلى "دعم حق تقرير المصير القومي في ظل ظروف محدّدة لكن ليس كمبدأ مقيِّد مُلزِم"[41].

وعلى الأمم المضطَّهَدة أن تُحقِّق تحرُّرها القومي بدايةً قبل أن تتمكّن الطبقة البروليتارية من تحرير نفسها من البورجوازيين. وبدا استيعاب القومية أكثر تبدّياً في كتابات إنغِلز منها في أعمال ماركس. وأظهرَ غاليه (Gallie) كيف أنّ إنغِلز توصَّل إلى الاعتقاد بأنّ الأحزاب الاشتراكية في أوروبا، لا سيّما تلك في خضم التغيُّرات الاجتماعية، ومن بينها "الحزب الإشتراكي الديمقراطي الألماني" (German Social Democrats) و"حزب العمّال الفرنسي" (French Workers' Party)، وجبَ أن تتبدّى بالصورة المناسبة وأن تُثبِت أنّها مسؤولة ووطنية، قادرة على حَمْل أمانة الدفاع عن الأُمّة. وينبغي على كلّ حزب أن يُظهِر نفسه بمثابة الصوت الموثوق للمكافحين

البروليتاريين، والحزب الوحيد القادر على تفادي وقوع الحرب الأوروبية. وكان السلام ممكناً لأنّ كلّ حزبٍ اشتراكي كان مرتبطاً بصلات وثيقة مع الأحزاب الاشتراكية الأخرى. فقد تشابهت تلك في أهدافها الاقتصادية، فيما لم تُضمِر أيَّ ارتيابٍ متبادلٍ وتنافسٍ قد يُثيران نزاعاً[42].

الاستعمار

يكمن الإثبات القاطع على قوة الرأسمالية في غزو، وإخضاع، وتدمير المجتمعات غير الأوروبية في أعقاب التوسُّعية الرأسمالية. وحدّد ماركس وإنغِلز في "البيان الشيوعي" نمطي الإنتاج القديم والإقطاعي اللذين سبقا الرأسمالية. وتنطوي جميع الأنماط على بذور تطوُّرها ودمارها سواء بسواء. وفيما غدَتْ التناقضات المتأصِّلة في كلّ نمطٍ أكثر حدّة، تفكَّك النظامُ الاقتصادي ونسخَهُ أو حَلَّ محلَهُ شكلٌ أرقى من أشكال الإنتاج. وكان كلُّ نمطٍ ضرورياً لظهور وتطوُّر ذلك الذي أعقبه. وجادل ماركس في كتابه *A Contribution to the Critique of Political Economy* بأنّ كُلَّ نمطٍ كان ليستنفد جميعَ إمكانياته قبل أن تنبثق العلاقات الأرقى للإنتاج من النمط الذي نُسِخ[43]. إلا أنّه عدَّلَ وجهة نظره باقتراحه أنّ مسار التاريخ الأوروبي لا يمكن ترجمته إلى فلسفة عالمية للتاريخ قابلة للتطبيق على المجتمعات كافة[44].

ويبدو واضحاً من أعمال ماركس وإنغِلز أنّ كُلاً من تلك الأنماط كان يرتبط جدلياً بالآخر. ومن خلال سلسلة من التناقضات التي تمّ التغلُّب عليها في نهاية المطاف، أُحرِزت مستويات أرقى من الإنتاج حتى انبثقت الاشتراكية ومهّدت الطريق للشيوعية. وكُلٌّ من تلك الأنماط كان دينامياً وينطوي على نزعاته وتوتُّراته التطوُّرية، التي أدّت في النهاية إلى انحطاطه. لكنّ هناك، كما اقترحتُ آنفاً، نمطاً آخر نسَبَه ماركس وإنغِلز إلى تلك التشكُّلات الاقتصادية التي لا

تتماثل مع أي من تلك التي تحدّدت سابقاً. وهو يُدعَى "النمط الآسيوي" وهو شكلٌ من أشكال الشيوعية البدائية[45]. ولا سِمة "شرقية" خاصّة به، سوى استمراريته لفترة طويلة في آسيا. فقد كانت المِلكِيّة الكميونية أو الشيوعية للأراضي المرتكزة فيه على المجتمعات القرويّة، بالنسبة إلى ماركس وإنغِلز، سِمة خاصة بالمراحل البدائية لمجتمعاتٍ عبر أنحاء العالم، بدءاً من الهند وصولاً إلى إيرلندا[46]. ومنذ تاريخ انتفاضة الجيش الهندي في العام 1857، اعتادَ ماركس وإنغِلز معاً استخدامَ مصطلح "الآسيوي" كرديفٍ لـ "البدائي"[47]. وهذا النمط الآسيوي، بصفته نمطاً للإنتاج، لم يشارك السِمات الرئيسية للأنماط القديمة، والإقطاعية، والرأسمالية. ولم يرتبط بها جدلياً، ولم يتّسِم بدينامية داخلية للتطوُّر، ولم يتبيّن أنّه ينطوي على بذور انحطاطه وانهياره.

كان نمطُ الإنتاج الآسيوي، بصفته ظاهرة معاصرة، غيرَ أوروبي، وأصَرَّ ماركس على أنّ تطوُّره لا يحتاج إلى اتّباع النموذج النمطي للتقدُّم الاقتصادي الأوروبي[48]. وكان في الواقع يرى أنّ الرأسمالية أجبرت تلك الدول الهمجية الخاضعة لنمط الإنتاج الآسيوي على أن تُصبح جزءاً من النظام الرأسمالي. ومن وجهة نظر ماركس، أمكنَ نمط الإنتاج الآسيوي أن يتحوّل إلى الرأسمالية عبر التدخُّل المباشر للتوسُّعية البورجوازيّة. وقد نظر كُلٌّ من ماركس وإنغِلز، لا سيّما في كتاباتهما الأولى، نظرةَ استحسانٍ إلى الاستعمار بسبب هذه القدرة على تحويل التشكُّلات الاقتصادية البدائية.

ومن أجل فَهْم موقفهما من الاستعمار لا بُدّ من أن نعلم ما كان عليه النمط الآسيوي؛ ولماذا لم ينطوِ على بذور زواله؛ ولماذا اعتقد ماركس وإنغِلز بأنّه كان لا بُدّ من تحوّل هذا النمط بفعل التدخُّل الرأسمالي.

لم يُناقِش ماركس وإنغِلز نمط الإنتاج الآسيوي مطوّلاً، ولم يُحاولا منهجياً ربطه بمسار التطوُّر الاقتصادي الأوروبي. بيدَ أنّ الكاتبين قالا الكثير حول المسائل الاستعمارية. فعلى سبيل المثال، اهتّم إنغِلز بإيرلندا على وجه الخصوص، في حين إنّ ماركس، الذي كان مراسِلاً من لندن لصحيفة "نيويورك دايلي تريبيون" (*New York Daily Tribune*)، قد أصبح خبيراً في الشؤون الهندية، والصينية، والشرق أوسطية بما يكفي ليكتب عنها بموثوقية.

الفارق الرئيسي بين نمط الإنتاج الآسيوي وتلك التي تعاقبت في أوروبا هو أنّ النمط الأول لم يستند إلى علاقات المِلكِيّة الخاصة للأراضي. وعادة ما انطوى وجود الدولة على مجتمع طبقيّ، وتمثَّلت وظيفته، سواء عكست مصالحه الخاصة أو شكّلت أداةً للطبقة الحاكمة، في ضمان التماسك الاجتماعي. لكنّ الحاكم الشرقي المستبدّ في آسيا كان رديفاً للدولة، ومالكَ الأراضي الفعلي الذي يُنسِّق النشاط الاقتصادي[49]. وحيث إنّ الدولة كانت مالِكة للأراضي، غدت المِلكِيّةُ الخاصة للأراضي، الشرطُ الأساسي للاقتصاد الإقطاعي، اسميةً أو صوريّة[50]. وفي الواقع، لم يكن نمط الإنتاج الآسيوي نظاماً طبقياً[51]، وبالتالي يقع اصطلاحاً خارج التاريخ كما يفهمه ماركس وإنغِلز في "البيان الشيوعي"، حيث أكّدا أنّ "تاريخ المجتمعات كافةً القائمة حتى حينه هو تاريخ صراعٍ طبقي" (*Communist Manifesto*, 67)[52].

فالظروف الجغرافية والمناخية القاسية، بحسب ماركس، جعلت من الضروري وضع مخطّطات عمل جماعية بغية ري مناطق التي لولا ذلك لكانت غير مُنتِجَة. وكان مستوى الحضارة متدنّياً جداً حتى إنّ الحاجة إلى توخّي الحِرْص الشديد في استخدام المياه لم تستحث نشوءَ مجموعات طوعيّة من الأفراد لحل المشكلات المشتركة. لذا

كان من الضروري أن تتدخّل الدولة عبر تأمين برامج أعمال جماعية أو عامة. وتبدَّل نطاق تلك البرامج بين حاكم شرقي طاغ وآخر. إلا أنّ ماركس بالغَ في نطاق الإعمال العامة ومدًى شيوع المساواة بين الأفراد داخل المجتمعات. ومع ذلك، شكّلت المجتمعات بحد ذاتها أساساً مُجدياً تُبنَى عليه استبدادية أوتوقراطية[53].

وحيث إنّ الأعمال العامة تحكّمت بها حكومة مركزية، وبما أنّ الزراعة والتجارة كانتا موزّعتين في أرجاء البلاد، أصبحت النشاطات الزراعية والتجارية مترابطة ضمن الحدود الضيقة للمجتمعات الصغيرة التي كانت مكتفية ذاتياً من ناحية "القدرة الإنتاجية والإنتاج الفائض"[54]. وبقي نظام الإنتاج القروي هو ذاته منذ الأزمان الغابرة. وحدّد المسؤولون بدقة الوظائف المتعلّقة بالحفاظ على السِلم، وتوزيع المياه، وحماية المحاصيل، وصون حدود القرى.

غير أنّه كان نظاماً قيَّدَ الخيالَ، وكَبَحَ التطوُّرَ، وسمحَ بتفشّي "الطُّغيان الشرقي". كان نظاماً أخفق فيه الفرد في إحراز الاستقلال عن الجماعة[55]. وتقيَّد الفكر البشري بالبيئة المحدودة وغدا عرضة للخُرافات والخضوع للقواعد والأعراف التقليدية. وأخضعَ نمط الإنتاج الآسيوي البشرَ لقوى الطبيعة، بدلاً من أن يرتقي بها فوقها. وتحوّلت نزعات التطوُّر الذاتي للحياة الاجتماعية إلى تقبُّل أهواء القدر المحتوم. والطبيعةُ بدلاً من أن يُخضِعها الإنسانُ أصبحت سائدة عليه. وتبدّى تراجُعُ البشر تحت أقدام الطبيعة في عبادة القرد والبقرة. ولم تتمكّن أنماط الإنتاج الآسيوية من التحوُّل بفعل ديناميأتها الداخلية لأنّ الحالة البشرية كانت خاضعة أشدّ الخضوع للطبيعة. وبدلاً من أن يستخدم هؤلاء الطبيعةَ لتحرير أنفسهم، استُغلّت الطبيعة لاستعبادهم[56].

من وجهة نظر ماركس كانت هذه المجتمعات بدائية جداً لدرجة

أنّها لم تكن قد وصلت بعد إلى مستوى يبدأ معه التاريخ. وكان موقفُ ماركس تجاه تحوُّل أنماط الإنتاج الآسيوية هذه واضحاً جداً. وعلى الرغم من أنّه على المستوى الشخصي قد تأثَّر كثيراً بالشقاء والمعاناة اللذين سبّبهما الاستعمار، فقد اعتقد بأنّ الدول الآسيوية قد أدّت دوراً ضرورياً في تعجيل الانهيار النهائي للنظام الإقطاعي في أوروبا، ومكّنت الرأسمالية من التطوُّر إلى مرحلة لم تعد معها قادرة على احتواء تناقضاتها. وجادل ماركس وإنغِلز في "البيان الشيوعي" بأنّ افتتاح العالم من خلال الاستكشاف والاستعمار قد منح حافزاً كبيراً للتجارة، والملاحة، والصناعة التي سهّلت الانحطاط السريع للمجتمع الإقطاعي المضمحل (*Communist Manifesto*, 68). وفي كتاب **رأس المال** (*Das Kapital*)، المجلّد الثاني، تكرّرت وجهة النظر هذه. وكان من شأن توسُّع السوق العالمية، والانتشار المتزايد للسلع، والمنافسة الشديدة بين الدول الأوروبية على خيرات وثروات آسيا وأميركا، والنظام الاستعماري بحد ذاته، أنْ "أسهَمَتْ جميعاً على نحو فعلي في تدمير القيود الإقطاعية على الإنتاج"[57]. وكانت بريطانيا من وجهة نظر ماركس البلد الوحيد الذي أحدثَ ثورة اجتماعية في الهند، وبقيامها بذلك كانت تُنفِّذ مهمة مزدوجة: تدمير المجتمع "الآسيوي" ووضع أُسس إنشاء مجتمع "غربي" في آسيا. وتمثَّل الشرط الأول لإعادة انبعاث الهند في الوحدة السياسية، وهو ما حقّقته الهند بحَدّ السيف.

وأيّاً يكن الحافز وراء إحداث الثورة الاجتماعية في الهند، فإنّ بريطانيا عملت كأداةٍ غير واعية لقَدَر البشرية[58]. إلا أنّ الهنود لم يتمكّنوا من التمتُّع بثمار الاستعمار البريطاني حتى حلَّت الطبقةُ البروليتارية محل البورجوازيين البريطانيين، أو بعبارة أخرى، غدا الهنود بحد أنفسهم منظّمين على نحو وافٍ للإطاحة بالإمبريالية

البريطانية[59]. والمفارقة أنّ مثل هذه الوحدة لم تكن ممكنة حتى أوجدَ الاستعمارُ البريطاني بحد ذاته تحوُّلاتٍ اجتماعية.

والواقعَ أنّ الاستعمار أمكنه أن يُحوِّل نمط الإنتاج الآسيوي إلى آخر رأسمالي يطرح مشكلة عمليّة. فقد أشار ماركس في العام 1858 إلى أنّ الثورة ما أن تنجح في أوروبا لا بُدّ من أن تُواجِه احتمال سحقها من قِبَل المجتمعات البورجوازيّة خارج أوروبا[60]. وفي العام 1882 اقترح إنغِلز كيف يمكن المجتمعات الاشتراكية الأوروبية أن تستجيب للتهديد الناجم عن المجتمعات شبه المتحضِّرة في آسيا والشرق الأوسط. وتنبأ أنّ بلداناً يخضع سُكّانها الأوروبيون للاحتلال، مثل كندا، والكايب (جنوب إفريقيا)، وأستراليا، قد تغدو مستقلة. أمّا البلدان التي يقطنها سُكّانها الأصليون وتخضع لقوة استعمارية، مثل الهند، والجزائر، وممتلكات هولندا، والبرتغال، وأسبانيا، فقد تحتاج إلى أن يستولي عليها البروليتاريون وأن تطلع على السبيل المفضي إلى الاستقلال بأسرع وقتٍ ممكن. إلا أنّ البروليتاريين الأوروبيين في مسار انعتاقهم الذاتي لم يسعهم شَنّ حروب استعمارية وكان عليهم السماح للمستعمرات بإدارة شؤونها. واعتقد إنغِلز أنّ الدول المُستَعمَرَة "شبه المتحضِّرة" في العالم قد تحذو حذو أميركا الشمالية وأوروبا. وبالنسبة إليه كان تقدير المسار الذي ستتّخذه الدول شبه المتحضِّرة قبل وصولها إلى الاشتراكية مجرّد تخمين فارغ. وأكّد إنغِلز أنّ "ثمة شيئاً واحداً هو الأكيد: لا يمكن الطبقة البروليتارية المنتصرة أن تفرض إرادتها على أي أُمّة أجنبية من دون أن تُقوِّض نصرَها بذلك. وهذا يستثني بالطبع الحروبَ الدفاعية من أي نوع كانت"[61].

وفي خلال الفترة التي تُحرِّر فيها الطبقة البروليتارية في كلّ أُمّة نفسَها وتُرسي ديكتاتوريّة بروليتارية للمساعدة على الانتقال من

الرأسمالية مروراً بالاشتراكية وصولاً إلى الشيوعية، تكون البلدان المختلفة في مراحل مختلفة من الصراع الطبقي. وفي ظل هذه الظروف يمكن تبرير حرب دفاعية ضد مُعتَدين خارجيين. وحيث إنّ العالم كان منظّماً في أمم ودول، رأى ماركس وإنغِلز الحربَ كأداةٍ للظروف الاقتصادية السائدة. لكن كانت ثمة دلائل في كتاباتهما على أنّ الحرب لم تكن ضرورية وتتصل وثيقاً بالعوامل الاقتصادية.

وجادل كُلٌّ من غاليه وكوبالكوفا (Kublkov) وكرويكشانك (Cruickshank)، على سبيل المثال، بأنّ الحرب هي بالنسبة إلى ماركس وإنغِلز متغيِّرٌ مستقل. فقد استُخدِمت لتعزيز الغايات الاقتصادية، لكن لم يسع تفسيرها من خلال تلك الغايات. وفي كتابه **الردّ على دوهرنغ** (*Anti-Dühring*)، يقترح إنغِلز أنّ الحرب كانت مُذْ وُجِدَت المجتمعات التي تعايشت جنباً إلى جنب، أمّا في كتابه **أصل العائلة** (*The Origin of the Family*)، فقد جادلَ بأنّه قبل أن تُشَنّ الحروب من أجل النَهْب والسَلْب، فقد شُنَّتْ للانتقام من هجمات أو توسيع نطاق الأراضي التي لم تكن ذات حجم كافٍ[62]. وفيما ودَّ ماركس وإنغِلز التشديد على الحافز الاقتصادي للحرب، فقد اعترفا بأنّه قبل تفرُّق المجتمع إلى طبقاتٍ تراتبية، كانت الحروب في المجتمعات البدائية أمراً طبيعياً متوقَّعاً.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إذا كانت الحروب تحدث على نحو مستقل عن المجتمعات الطبقية وقبل نشوئها، فعند اختفاء الطبقات في مجتمع ما بعد الرأسمالية، ماذا يحدث لانقسام العالم إلى أمم أو جماعات؟ وفي حال استمرارها، هل ستبقى الحرب ميزة للعلاقات الدولية أو تلك القائمة بين المجتمعات؟ وعلى الرغم من أنّ تضمينات عالم لا طبقة أو دولة فيه قد تُمثِّل وحدةَ الجنس البشري، فليس من المُحتَّم أن تختفي الأمم والمجتمعات. وفي

رسالة إلى بيبيل (Bebel)، كتبَ إنغِلز أنّه "ما أنْ يصبح من الممكن التحدُّث عن الحرّية حتى ينتفي وجود الدولة. لذا، يمكننا افتراض استبدال الدولة أينما كانت بـ المجتمع"[63]. ووجدَ كوبالكوفا وكرويكشانك أيضاً من الصعب التقبُّل بأنّه بعد الثورة لن يكون ثمة انقسام للعالم إلى مجتمعات. وأشارا إلى أنّ ماركس في كتابه **رأس المال**، المجلّد الثالث، أقرَّ بإمكانية وجود تنوُّعات في السُبُل التي يُظهِر فيها نمطُ الإنتاج المشترك نفسَه في تبدّيات مظهرية. وهما أكّدا على نحو مماثل أنّ إنغِلز أجازَ حتى ظهور حدٍّ أدنى من حالات عدم المساواة في ظروف الحياة بين مجتمعٍ وآخر[64].

وافتراضُ وجود تضامن طبقيٍ دولي قد قوَّضَته الحروبُ التي وقعت في مطلع القرن العشرين، حينما لم تشن الدول الرأسمالية حروباً ضد بعضها بعضاً فحسب، بل استعدَّ العمّالُ أيضاً لقتال زملائهم العمّال نيابة عن الدولة وباسم الوطنية. وكان لا بُدّ من توسيع نظرية ماركس لاستيعاب هذه التطوُّرات. وقد طوَّر مُنظِّرون جدليون (Polemicists) أمثال هوبسون، ولينين (Lenin)، وبوخارين (Bukharin) نظريات حول الإمبريالية سعت إلى تفسير طول بقاء الرأسمالية وظاهرة الوطنية القومية وعلاقتها بالتضامن الطبقي. وقد اعتقد هؤلاء عموماً أنّ الإمبريالية والحرب مرتبطتان على نحو وثيق بشكلٍ موقّت، ولو أرقى، من أشكال "الرأسمالية الاحتكارية" (Monopolistic Capitalism).

وفي الختام، أودُّ أن أُكرِّر استنتاجي بأنّه أفضل ما يمكن فهم ماركس هو كمثالٍ لتقليد "المنطق التاريخي". فالبشر برأيه هم صنيعة العلاقات الاجتماعية للإنتاج والأخلاقيات الدولية، في حين إنّ النظام الدولي بحد ذاته هو وظيفة لنمط الإنتاج. إنّ نسخة ماركس من الأُممية هي تلك التي لا مكان لها للمجتمع الأخلاقي العالمي حتى تتعزّز غاية المسار وتتسهّل على نحو كبير بالظروف التخصيصية للرأسمالية.

الهوامش

(1) رسالة من كارل ماركس إلى والده مؤرّخة في 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1837، نُشرت في: Karl Marx, *The Marx-Engels Reader*, ed. by Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: Norton, 1978), p. 8.

(2) انظر: Lawrence Wilde, *Marx and Contradiction* (Aldershot: Gower, 1989), p. 19.

(3) Chris Brown, "The Ethics of Political Restructuring in Europe—The Perspective of Constitutive Theory," in: Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), and Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996),

للاطلاع على نقاشات حول التمايز بين الأممية والمجتمعانية، انظر: Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992), and Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992).

(4) للاطلاع على نقاشات حول هذا التمايز، انظر فصول: Onora O'Neill and Charles Beitz, *Political Restructuring in Europe*.

(5) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 29.

(6) كارل ماركس، مقدّمة للطبعة الألمانية الثانية من كتاب: *Capital*, 3 vols. (London: Dent, 1934), ii. 873.

(7) Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry*, p. 63.

(8) Andrew Linklater, "Marxism," in: Scott Burchill [et al.], *Theories of International Relations* (London: Macmillan, 1996), p. 123.

(9) Howard Williams, *International Relations in Political Theory* (Buckingham: Open University Press, 1992), p. 120.

(10) يرى ك. ج. هولستي (K. J. Holsti) أنّ الفلسفة الماركسية أخفقت في معالجة التساؤلات المحورية في العلاقات الدولية ولذلك لم تُقدِّم سوى القليل إلى هذا الاختصاص (K. J. Holsti, *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory* (London: Allen and Unwin, 1987), pp. 61-81).

في المقابل جادل جون ماكلين بأنّه يمكننا فصل نهج ماركس عن تحليله الخاص للرأسمالية، وتطبيقه بشكلٍ مُجدٍ على دراسة العلاقات الدولية (John Maclean, "Marxism and International Relations: A Strange Case of Mutual Neglect," *Millennium*, vol. 17 (1988), pp. 295-320).

(11) انظر: André Gunder Frank, “The Development of Underdevelopment,” in: Michael Smith, Richard Little and Michael Shackleton, eds., *Perspectives on World Politics* (London: Croom Helm, 1981), and Johan Galtung, *The European Community: A Superpower in th*e Making (London: Allen and Unwin, 1981).

(12) انظر مثالاً على ذلك: R. B. J. Walker, “Realism, Change, and International Political Theory,” *International Studies Quarterly*, vol. 31 (1987); Mark Hoffman, “Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate,” *Millennium*, vol. 16 (1987), and “Going Critical? A Response to Hoffman,” *Millennium*, vol. 17 (1988); Yosef Lapid, K. J. Holsti, Thomas J. Biersteker and Jim George, “Exchange on the “Third Debate”,” *International Studies Quarterly*, vol. 33 (1989), and Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations* (London: Macmillan, 1990).

(13) Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations* (London: Verso, 1994), p. 6.

(14) Karl Marx: "*The German Ideology*" in: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. by Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York: Doubleday, 1967), p. 409.

(15) المصدر نفسه، ص 409.

(16) Marx: “Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy in General,” from the 1844 Manuscripts in: *The German Ideology,* in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, p. 315.

(17) انظر: Richard Norman, *Hegel’s Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Chatto and Windus for University of Sussex Press, 1976), pp. 52-53,

انظر أيضاً: *Karl Marx*, Pre-Capitalist Economic Formations, ed. by E. J. Hobsbawm (London: Lawrence and Wishart, 1964), p. 36, p. 68 and p. 96.

(18) Marx: "*The German Ideology*", in: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, p. 409,

انظر أيضاً: Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy* in *Writings of the Young Marx*, p. 20.

(19) Karl Marx: “*Manifesto of the Communist Party*,” in: *The Political Writings*, ed. by David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973), vol. 1: *The Revolutions of 1848*.

(20) Karl Marx: "*Economic and Philosophical Manuscripts*", in: *Writings of*

the Young Marx on Philosophy and Society, ed. by Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York: Doubleday, 1967), p. 295.

(21) Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Norman Geras, *Marx and Human Nature* (London: Verso, 1983), and Lawrence Wilde, "Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics," *Studies in Marxism*, vol. 1 (1994).

(22) Wilde, "Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics," pp. 23-27, and Wilde, *Marx and Contradiction*, p. 105.

(23) Karl Marx, *Capital* (London: Everyman, 1974), i. 671 n. 2.

(24) Marx, *The Marx-Engels Reader*, thesis vi. p. 145.

(25) Karl Marx: "*The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law* in *Writings of the Young Marx*, p. 97.

(26) انظر: Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (London: Routledge, 1972), p. 123, and Linklater, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*, p. 36.

(27) Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moscow: Progress, 1977), p. 223.

(28) أوردهـــــــــــــا: Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (1971-1972), p. 225, and Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," in: Alex Callinicos, ed., *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 211-267.

(29) ماركس، رسالة إلى أنينكوف (P. V. Annenkov) مؤرّخة في 28 كانون الأول/ ديسمبر 1846 في: Marx, *Marx-Engels Reader*, p. 139,
انظر ايضاً: Marx, "*The German Ideology*" in: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, p. 410.

(30) Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 89 and p. 92.

(31) للاطلاع على تفسيرٍ مُسهَب حول هذه المراحل الثلاث في تطوُّر الحرّية، انظر: Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990), pp. 150-161, and Linklater, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations,* pp. 34-45.

(32) Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 20-21.

(33) David McLellan, *Marx's Grundrisse* (London: Paladin, 1973), p. 141.

(34) Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. and ed. by Joseph J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), (كُتِب في العام 1843).

انـظـر أيـضـاً: Karl Marx: "*The Class Struggles in France and The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*," in: *The Political Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1973), vol. 2: *Surveys from Exile*.

(35) Karl Marx: "*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*," in: *Marx-Engels Reader*, p. 64.

(36) انـــظـــر أيـــضـــاً: Alan Gilbert, "Marx on Internationalism and War," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7 (1978), p. 348.

(37) Joseph A. Petrus, "Marx and Engels on the National Question," *Journal of Politics*, vol. 33 (1971), p. 806 and 810.

(38) Chris Brown, "Marxism and International Ethics," in: Terry Nardin and David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 230.

(39) Horace B. Davis, "Nations, Colonies and Social Classes: The Positions of Marx and Engels," *Science and Society*, 29 (1965), p. 27.

(40) Karl Marx and Friedrich Engels, *Ireland and the Irish Questions*, ed. by R. Dixon (New York: Doubleday, 1972).

(41) Petrus, "Marx and Engels on the National Questions," p. 816, and V. G. Kiernan, *Marxism and Imperialism* (London: Arnold, 1974), p. 216.

(42) W. B. Gallie, *Philosophers of Peace and War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 85-91.

(43) Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 21.

(44) عبَّرَ م. إيفانس عن هذا المقصد بشكلٍ واضح في إشارته إلى رسالة كتبها ماركس إلى ميـخـائـيـلـوفـسـكـي (Mikhailovsky) (M. Evans, *Karl Marx*: (London: Allen and Unwin, 1975), p. 74).

(45) ميَّزَ إنغِلز بين "النمط الآسيوي" والشيوعية البدائية. فالنمط الأول هو نوع من "كوميونية" دولة، في حين إنّ الأخيرة هي مجتمع من دون دولة. وأُدينُ بهذا التفسير إلى لورانس وايلد.

(46) Engels, n. 13 to the 1888 edition of the: Marx, *Communist Manifesto*, p. 67,

ويقول ماركس في رسالة إلى إنغِلز مؤرّخة في 14 آذار/ مارس 1868: "إنّ الأشكال الآسيوية أو الهندية من المِلكِيّة تُماثل الأشكال الأولى في أنحاء أوروبا" مكرّر في: Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 139),

انـظـر أيـضـاً: W. H. Shaw, *Marx's Theory of History* (London: Hutchinson, 1974), p. 169.

(47) Kiernan, *Marxism and Imperialism*, p. 169.

(48) Shlomo Avineri, *Karl Marx on Colonialism and Modernisation* (New York: Doubleday, 1968), p. 5.

(49) Karl Marx: "India," in: *On Colonialism* (Moscow: Progress, 1976), p. 79.

(50) George Lichtheim, "Marx and the "Asiatic Mode of Production"," in: Shlomo Avineri, ed., *Marx's Socialism* (New York: Liber-Atherton, 1973), pp. 190-191, and Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 79.

(51) انظر: Hobsbawm, *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 34.

(52) حدّد دانيال ثورنير عدداً من أوجه الشبه المذهلة بين مقالة ماركس في العام 1853 حول الهند وحديث هيغل عن الهند في كتابه *Philosophy of History*. ويُجادل ثورنير أنّ ماركس وهيغل يوافقان على أنّ "الهند كانت راكدة ولا تزال خارج تاريخ العالم، وأنّ الترتيبات القروية الهندية كانت ثابتة غير قابلة للتغيير، وأنّ الهندوسي العادي لم يكن يأبه بالسياسية والثورة السياسية، وأنّ الهند كان مقدّراً لها التعرُّض للغزو والإخضاع، بعدما سادت فيها الاستبدادية الغاشمة" Daniel Thorner, "Marx on India and the Asiatic Mode of Production," *Contributions to Indian Sociology*, Old Series (1966), p. 44.

(53) Victor Kiernan, "History," in: David McLellan, ed., *Marx: The First 100 Years* (London: Fontana, 1983), pp. 70-71.

(54) Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 70 and p. 91.

(55) المصدر نفسه، ص 83.

(56) Marx: "The Future Results of the British Rule in India," in: *On Colonialism*, p. 41.

(57) تكرّر لدى ماركس وأنغِلز في: Marx and Engels, *On Colonialism*, p. 304.

(58) Marx: "The Future Results of the British Rule in India," in: *On Colonialism*, p. 41.

(59) Marx: "The Future Results of the British Rule in India," in: *On Colonialism*, p. 85.

(60) رسالة من ماركس إلى إنغِلز، في 8 تشرين الأول/ أكتوبر 1858، ترد في: Marx, *On Colonialism*, p. 320.

(61) رسالة من إنغِلز إلى كارل كاوتسكي (Karl Kautsky)، في 12 أيلول/ سبتمبر 1882، ترد في: Marx, *On Colonialism*, p. 342.

(62) Gallie, *Philosophers of Peace and War*, p. 76, and V. Kubálková and A. A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and the Theory of International Relations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 49.

R. N. Berki, "On Marxian Thought and the Problem of International Relations", *World Politics*, vol. 24 (1971), p. 85. (63)

Kubálková and Cruickshank, *Marxism-Leninism and the Theory of International Relations*, p. 57. (64)

16

الهوية، وحقوق الإنسان، وتوسيع نطاق المجتمع الأخلاقي: النظرية السياسية للعلاقات الدولية في القرن العشرين

استعرضتُ في "الفصل 1" من هذا الكتاب عدداً من المحاولات المعاصرة لتحديد السِمات الرئيسية لتاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية، بدءاً من مثالية وواقعية كار، مروراً بالنزعة "الهوبسية" لدى وايت وبول، والتقليدين "الغروتيوسي" و"الكنتي"، وصولاً إلى الثنائية الأمميّة/ المجتمعانية لدى براون وتومبسون، وأخيراً العالمية مقابل التخصيصية لدى أونيل. واقترحتُ أنّ جميع هذه المحاولات لتحديد السِمات الرئيسية للتاريخ المذكور كان يشوبها النقص بطريقةٍ أو أخرى، وعملتُ في "الفصل 2" على بسط مفهوم بديل ثلاثي التقاليد الفكرية. وقدّم كلّ تقليد، كما يُفترض، معياراً لسلوك الدولة: التقليدان الأوّلان هما متضادان (antithetical)، ويُمثّلان المصدرين الذاتي والموضوعي لتصرُّف الدولة، أمّا الثالث، أي "المنطق التاريخي"، فيوفر معياراً ملازِماً. واقتُرِحَ أيضاً أنّ ثمة عناصر من كلّ تقليد فكري موجودة في كتابات كلّ مُفكِّر. فعلى سبيل المثال، ربّما يجدُ "واقعيٌّ" التضمينات

المنطقية لنظريته الأخلاقية غير مقبولة وبالتالي يسعى إلى تعديلها بطريقة ما بالإسناد إلى قيود عالمية، أو بالإشارة إلى اعتبارات إنسانية انبثقت في سياق إقامة العلاقات بين الدول.

وأودُّ في هذا الفصل الأخير التطرُّق إلى بعض المسائل الجوهرية التي عالجها مُنظِّرون سياسيون معاصرون في العلاقات الدولية. ويبدو جلّياً أنّ ثمة عناصر من هذه التقاليد النظرية الثلاثة ستبقى سائدة في النقاشات حول حقوق الإنسان والهوية الذاتية، والمكانة المعنوية أو الأخلاقية للأُمّة والدولة، ومسألة توسيع نطاق مجتمع الأخلاقية فيما يتعدّى حدود الدول. وغَدَتْ "التاريخانية" (historicism) النزعة السائدة في الجدال الفكري أواخر القرن العشرين، فيما اعتُبِرَ مذهب "ما بعد الحداثة" (postmodernism) ضمن النظرية السياسية للعلاقات الدولية تجسيداً للنزعة نحو تعليق المعايير العالمية والتأسيسية للنقد الأخلاقي. ويرتبط مذهب "ما بعد الحداثة" في العلاقات الدولية بأسماء مُفكِّرين أمثال ريتشارد ك. أشلي (Richard K. Ashley)، و ر. ب. ج. والكر، وجيمس دير ديريان، الذين تحدّوا معظم الافتراضات المعيارية في العلاقات الدولية، لا سيّما تلك المرتبطة بمذهب "الواقعية"، وفي السُّلطة المحدّدة، أي الدولة مع منظورها الداخلي/ الخارجي، وفكرة السُّلطة السيادية وعدم التدخُّل. وفي إطار تشديدهم على المعرفة واستحداث المعرفة، طرح مُنظِّرو ما بعد الحداثة تحدّياً لِمَا أطلقوا عليه المفهوم السائد. وشكّكوا في فصل الفكر المعاصر بين السُّلطة والمعرفة. فبدلاً من أن تكون المعرفة مستقلة عن السُّلطة، غدت السُّلطة قادرة على إنتاج المعرفة. وعلاقات السُّلطة المعقّدة التي تسود جميع نواحي الحياة تستحدث أشكال معرفتها الخاصة، التي تصلح لتنظيم سلوك الأفراد وفكرهم. وليس ثمة معرفة لا تُشكِّل في الوقت

ذاته مجموعة من علاقات السُّلطة. وغالباً ما يكون التأكيد على دور السُّلطة، والأيديولوجيا، والأفكار في بناء الواقع. وفكرةُ السُّلطة السيادية بحد ذاتها هي بناءٌ مماثل للمعرفة فيما تُحدِّد السُّلطة مَنْ ينبغي استثناؤه أو إدراجه ضمن نقاط بحثها وإسنادها. وعلاقات المعرفة والسُّلطة طارئة من الناحية التاريخية وبالتالي يسعى مذهب "ما بعد الحداثة" إلى كشف البُنية العميقة لهذه العلاقات بواسطة شكلٍ من أشكال البحث التاريخي، التي يدعوها فوكو (Foucault) "علمَ آثار المعرفة"، أو علم الجذور السُلالية (genealogy)، بحسب مصطلح نيتشه (Nietszche). ولا يدّعي مذهب "ما بعد الحداثة" أنّه كشفَ القناع عن مختلف علاقات السُّلطة من وجهة نظرٍ مطّلعة ومستقلة. فالمعرفة بحسب المُنظِّرين، لا تكون مطلقة بلا قيد أبداً. إنّما هناك منظورات مختلفة فحسب وما يدعوه فوكو "أنظمة الحقيقة"، التي يسود كلٌّ منها عبر إخضاع الأنظمة الأخرى[1] .

وما يخضع للتساؤل هو الوضع الحاضر وكيف اكتسبَ سُلطته، وما الذي أُهمِل، أو أُغفِل، في تاريخ تشريعه. والغرضُ من وراء ذلك معياري، حيث إنّ مذهب "ما بعد الحداثة" يسعى إلى إظهار أنّ القيود الحالية طارئة وظرفية، وينبغي بالتالي أن تكون غير ما هي عليه. وحدّد هؤلاء المُنظِّرون طبقات من الممارسة تستبدل بعضها بعضاً على مر الوقت. والهدف هو تحرير الفرد من قيود السُّلطة الراهنة وإتاحة إمكانيات مستقبلية. أمّا في العلاقات الدولية فقد حدّدوا المفهومَ أو الجدل السائد بصفته "مذهباً واقعياً" وأظهروا كيف أنّه يبني ويُشكِّل الواقع، ويوجّه العالم لمصلحة البعض على حساب البعض الآخر. وحيث إنّ ما من معرفة مُطلَقة بلا قيد ومُتحرِّرة من علاقات السُّلطة، فذلك يعني ضمناً أنّنا نُحرِّر أنفسنا من البُنَى الحالية فقط لندخل علاقات جديدة للسُلطة. ولهذا السبب يرى ميرفن

فروست أنّ مذهب "ما بعد الحداثة" لا يُقدِّم لنا فعلاً نظرية معيارية. إنّ التاريخ هو في جريانٍ متواصل؛ أمّا الطبيعة البشرية فهي مطواعة جداً. ولا يسع مذهب "ما بعد الحداثة" أن يدّعي موقفاً متميِّزاً لمفهومه البحثي، وهو كشأن المذاهب الأخرى يُرسي علاقات سُلطة جديدة. وهذا بالطبع يمنحه قيمة معيارية محدودة في تقديم إجابات عن التساؤلات الصعبة في العلاقات الدولية. والمفارقة هي أنّ مُنظِّري "ما بعد الحداثة"، على غرار "الواقعيين" الذين ينتقدونهم، قد جعلوا من السُّلطة وعلاقات السُّلطة النقطة المحورية لتحليلهم. ولهذا السبب يدعوهم فروست "الواقعيون المُغالون"[2] (super-Realists).

وأودُّ الاقتراح في هذا الفصل أنّه على الرغم من كون عناصر تقليديّ "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي" سائدة فإنّ عناصر تقليد "المنطق التاريخي" هي التي غدت مهيمنة، ليس عبر مذهب "ما بعد الحداثة" فحسب، بل أيضاً من خلال معظم أوجه النظرية السياسية المعاصرة للعلاقات الدولية.

حقوق الإنسان، شرور الإنسان، والصوت النسوي

على مدى أكثر من ثلاثمائة عام، سادَ الحديثُ عن الحقوق، لا سيّما في نمطه العالمي، على البحث الفكري الأخلاقي. وكما رأينا، لم يخلُ الأمر من المُتشكِّكين. فقد منحَ كلٌّ من روسو، وبورك، وهيغل، وماركس صدقية للطابع المتطوِّر تاريخياً للحقوق، وبالتالي، للطبيعة "غير العالمية" أو "التخصيصية" للحقوق. لكن أيّاً من هؤلاء لم يكن نسباوياً أو نسبيّانياً. فقد اعتقد روسو بالمساواة الطبيعية والنفور الفطري من الظلم، في حين أكّد بورك على التقليد في سياق الاحتكام، نيابة عن الهنود، إلى الاعتبارات الإنسانية العالمية. أمّا تفسير هيغل التاريخاني لمراحل الوعي وأشكال الحياة، فقد تبدّى في

سياق المنطق العقلاني العالمي، بينما شدّد ماركس على تأثير أنماط الإنتاج على الطبيعة البشرية، المُكيَّف بالمفهوم العالمي لـ "كينونة الجنس البشري"، كُلٌ يُظهِر بطريقته المختلفة توتُّراً بين "التخصيصية" و"العالمية". وأيٌّ من هؤلاء أنكرَ أنْ تكون بعض سُبُل الحياة أفضل من الأخرى، وقدّموا جميعاً معايير يمكننا من خلالها الحُكم على ذلك.

وفي السياسة "المحلية" و"الدولية" المعاصرة، أحرزَ الاحتكام إلى الحقوق العالمية تقدُّماً غير مسبوق. فالحكومات غالباً ما تُحاسب على امتهانها لحقوق الإنسان. وتقوم "الأمم المتحدة" والعديد من المنظّمات غير الحكومية المُعتبَرة بمراقبة حقوق الإنسان في أرجاء العالم، وتُقدَّم دعاوى ضد حكومات في محاكم دولية عديدة من قِبَل أفراد يدّعون انتهاك حقوقهم الإنسانية. وما نادى به الفلاسفة بأنّ حقوق الإنسان هي حقوق أخلاقية بمعنى أنّها وُجِدَت قبل القواعد المؤسَّسية القانونية وغير القانونية وعلى نحو مستقل عنها، وأنّها عادة ما تتعارض مع القانون الوضعيّ، لا يُساوَم عليه من وجهة نظرهم بـ "مأسَسَة" (institutionalization) تلك الحقوق في "القانون الدستوري" لدولٍ عديدة، أو إلى حدٍ ما في القانون الدولي. وواقعَ أنّ حقوق الإنسان قد أُجيزَت قانونياً لا يعني أنّها اعتمدت في وجودها على تلك الإجازة القانونية.

وفي عصر "العولمة"، أي تدويل الإنتاج، والتعامل المالي، والثقافة، إلى جانب الاعتراف المتزايد بالمأزق البيئي المشترك، سادَ هاجسٌ واسع الانتشار حول السِمة الفردانية المفرطة، وربّما المُثيرة للشِقاق، للاحتكام إلى الحقوق العالمية. فعلى سبيل المثال، ربط العديد من المُناصرين للحركة النسوية (feminists) بين الاحتكام إلى الحقوق، والثقافة السياسية الخاضعة لهيمنة الذكور، وربّما استبدلوا

أخلاقيات الحقوق بمطالب الرعاية المُنصِفة. وعلى نحو مماثل، سعى فلاسفة مجتمعانيون (communitarian philosophers) حثيثاً إلى تضمين الممارسات الأخلاقية في تقاليد وثقافات مجتمعات محدّدة. وقد منحَ هذا التوكيد على "التخصيصية" بمواجهة "العالمية" صدقيةً للفكرة القائلة بوجود حقوق خاصة تُناسِب أشخاصاً معيّنين ومجالات حياة محدّدة تكتسب فيها معنى اجتماعياً ومطالبَ شرعية بالاعتراف والصون، ليس فقط من قِبَل مجموعات محدّدة ذات صلة بل أيضاً من قِبَل المجتمع الأشمل الذي تؤلفه هذه "التعدُّدية الاجتماعية" (social pluralism).

تحمل التساؤلات حول "العالمية" و"التخصيصية" بالضرورة بُعداً دولياً وقد مهّدت لظهور مسألة الأخلاقية الدولية والأممية بمظاهر مختلفة. كان ثمة ما يُشبه النهضة في النظرية السياسية للعلاقات الدولية. والسؤال الأساسي الذي يربط النظرية السياسية بنظرية العلاقات الدولية هو ببساطة "مَنْ أنتم؟"، أو في مساءلة للذات "مَنْ أنا؟". وبعبارة أخرى، إنّه سؤال حول الهوية، وليس مجرّد سؤال عن الحدود تحت قناع مختلف تبدأ عندها وتنتهي السُّلطة والمشروعية. والهويات ليستً بالضرورة حدوداً مناطقية، ولو أنّها في بعض الحالات، مثل الهوية القومية، تسعى لكي تكون كذلك، وعندئذ ربّما تغدو مكمِّلة لهوية مجموعات قومية متنافسة، كما هو الحال في فلسطين ويوغوسلافيا سابقاً[(3)].

وسؤال الهويّة ليس متواتراً ومتجاوزِاً للتاريخ. إنّما هو سؤال علائقي لا نسبي، إذ إنّه يُطرَح في سياق الأعراف التي منحته مغزى. وإذا ما أدركَ المرء مغزى السؤال، عندها، بحسب تعبير ج. ل. أوستن، يكتسب فَهْماً وافياً. ونحن نعيش حياتنا، كما يقترح ميرفن

فروست، في سياق مؤسّسات اجتماعية إنّما هي مؤسِّسة لهويتنا. وما نحن عليه مرتبطٌ بما نقوم به ومع مَنْ نقوم بذلك. واعتُبِرَ في الآونة الأخيرة أنّ "الهويّة تُحدِّد كيف تُعامَل، وما يُتوقَّع منك، وما تتوقَّع من نفسك، وما هي الوظائف المتاحة لك..."[4] .

تحديد الهويّة الدينية قد يتجاوز الطائفيّة ويصبح عالمياً بالفعل. فعلى سبيل المثال، إنّ هويّتي كمُسلم سُنِّي أو شيعي، مع وجهتيّ نظر مختلفتين حول خِلافة النبي، من شأنها أن تُوحِّدني مع مؤمنين مُسلمين آخرين خارج مجتمعي أو وطني، وربّما يشكِّل ذلك في مسائل عديدة، النمطَ الأوّلي لارتباطي وحافزي. وما أنزله الله على رسوله محمد وتبدّى في **القرآن الكريم**، وأحاديث النبي المُثبَتة، أو السُنَّة، وإرادة الله، في "الأُمّة"، المجتمع المشترك غير المستند إلى مناطق وأقطار، هي التي تستأثر بالأولوية على هويّتي كمواطنٍ في هذه الدولة أو تلك. وقوة الدِّين في صوغ السياسات المحلية والدولية وجدت تجاهلاً لدى المُنظِّرين السياسيين والدوليين في الغرب "المُعَلْمَن"، إلا أنّ هذا النوع من تحديد الهويّة ينبغي دمجه في تطور الفهم ليس في الشرق الأوسط فحسب بل في أوروبا الشرقية أيضاً[5] . وكان للنهضة الإسلامية تأثيرٌ عميق في دول إسلامية مثل نيجيريا، وباكستان، وأفغانستان، وإيران، مع تداعيات جدّية ليس على السياسة المحلية فحسب بل أيضاً على السياسة الإقليمية والعالمية بسبب تأثيراتها المُثيرة للاضطراب[6] . ففي جمهورية الصومال الديمقراطية، على سبيل المثال، من المُحال فَهْم عودة النظام نسبياً في شمال مقاديشو، مقارنة بجنوب مقاديشو، من دون الإشارة إلى الإسلام واعتماد الشرع الإسلامي الذي يُعاقِب على السرقة بقَطْع اليد. وعلى نحو مماثل، أي محاولة لتنظير أو تفسير الأحداث التي تلت العام 1989 في أوروبا الشرقية قد تكون ضعيفة

من دون الأخذ في الاعتبار ما اكتسبه الدِّين، والهويّة الدينية، من أهميةٍ بدرجات متفاوتة في بلدانٍ عدة.

ويؤكّد كريس براون أنّ الولاءات "العالمية" و"التخصيصية" تتصادم لأنّ مسألة الهويّة مهمّة جداً لبناء شخصية الفرد. وتنشأ الحقوق المعيارية المتنافسة المُترتِّبة على الأفراد من مصادر مختلفة بالكاد يمكن أن تتوافق. والهويّات المنتقلة ثقافياً التي تُلحَظ فيها تراتبيات صارمة قد تكون مُستهجَنة لدى الليبرالي الأُممي، لكنّها قد لا تكون موجودة أصلاً لدى الشخص الذي غرسَتْ فيه ثقافته أنّه استُغِلّ أو أُخضِعَ بشكلٍ جائر(7) .

وتتعقّد مسألة الارتباطات والهويّة الذاتية بفعل عوامل تتخطّى الإدراك الذاتي. ولا يكتسب تحقيقُ أو تعيين الهويّة الذاتية (self-identification) قيمةً من دون اعتراف، اعتراف من قِبَل أولئك الذي يودّ المرء أن يرتبط بهم، وأولئك الذين يُعتبر إقرارهم بهويته مهماً. ويتأتّى الاعتراف بسُبُل شتى، فيما يمكن أن يكون لفقدانه تداعياتٍ متنوّعة. فعلى سبيل المثال، عند تصنيف دولة ما، أخذاً بمعيار نورثيدج (Northedge)، لا يكفي أن تكون دولةً في أعين قادتها، فقط لأنّها تتّسِم بهويّة مادية وتملك سيادة داخلية(8) ، بل وجبَ أن تملك سيادة خارجية، أي اعترافاً من مجتمع الدول. وينبغي أيضاً أن يُرحَّب بها في نادي "الأمم المتحدة". وتتصل مثل هذه المسائل طبعاً بسياسة الضم والإقصاء التي تنخرط فيها المجتمعات كافة، والتي يستعين فيها النُقَّادُ المعارضون لمفهوم الأُممية كدليلٍ على الحاجة المُلحّة للأفراد إلى "الانتماء" والإلحاق بمجتمعاتٍ ذات هويّة تاريخية. ويؤكّد والزر أنّها مسألة أولوية على الدوام أنْ تضع المجتمعات قواعد تُحدِّد العضوية(9) . فالدول بحد ذاتها هي تعبيرٌ تقليدي عن هذه الأنماط حيث تتصل أنظمة الضم والإقصاء لديها

بأفكارٍ حول السُّلطة السيادية، والمواطنية، وصون الأرض[10]. ولفتَ كلٌّ من ر. ب. ج. والكر وأندرو لينكلايتر إلى أنّ أنماط الضم والإقصاء المعتمدة حالياً هي طارئة من الناحية التاريخية، وهي مسألة لا تعني الكثير للمُنظِّرين التجريبيين في العلاقات الدولية الذين لا يأبهون بمصادر أو عِلل الأنماط الحالية بل يهتمون أكثر بتداعياتها[11].

بيدَ أنّ هناك أشكالاً أخرى من الهويّة التي تُنادي بالاعتراف لكن من دون أن يُسمَع صوتها، أو يُفهَم، في نظرية العلاقات الدولية أو حتى في ممارسة العلاقات الدولية بحد ذاتها. والمفهوم الذاتي للأفارقة في خلال القرن التاسع عشر بأنّهم رجالُ قبائل متّسِمون بالفخر والكرامة قد تنكّر له الأوروبيون باعتبار هؤلاء "شعوباً وضيعة" يمكن من وجهة نظر الأوروبيين القُساة استغلالهم على نحو مشروع، أو ينبغي من وجهة نظر أولئك الأكثر إنسانية أنْ يُحكَموا حتى يحين الوقت الذي يصبحون فيه قادرين على حُكم أنفسهم. وفي كِلا الحالتين لا رأيَ للأفارقة في هذه المسألة.

وفي الموجة المعاصرة من الحركة المُناصِرة لحقوق النساء (feminism)، صِيغَت هويّة "المرأة" بدايةً من ناحية علاقتها بالرجل. وتمّ استطلاع أوجه التماثل والاختلاف بين الجنسين، في حين نُسِبَ ما كان يُعتبر تقليدياً كفوارق بيولوجية إلى فوارق "جندرية" أو "جنوسية" (gender differences) ثقافية أو سوسيولوجية. وجرى تحرّي الأسباب الكامنة وراء اضطهاد النساء في العلاقات الجنوسية، وإبعاد النساء عن نطاق النشاط العام عبر الانقسام بين العام والخاص. ومن خلال فصل المنحى الشخصي عن السياسة، تمّ إسكات أصوات النساء. وسُرعان ما أدركَ بعض مناصري الحركة النسوية أنّ التركيز على المقارنة قد أدّى إلى مجانسة (homogenization) فئة النساء. وما احتاجت نظرية المُناصرين للحركة النسوية إلى إرسائه لم يكن فحسب

أوجه اختلاف النساء عن الرجال والتشابه معهم، بل أيضاً أوجه اختلافهِنَّ بعضهِنَّ عن بعض، وأنّ تلك الاختلافات وجبَ الاحتفاء بها لا تجاهُلها. وفيما تباطأت الحركة النسوية في المطالبة بدورٍ ومكانٍ في مسائل العلاقات الدولية، فإنّ التركيز على الفوارق أعطى حافزاً لمنظورٍ ذي منحى دولي.

ركّزَ مُنظِّرو السياسة الدولية المُناصرون للحركة النسوية اهتمامهم بشكلٍ خاص على التشديد بأنّ على هذا الاختصاص الفكري الفرعي أن يأخذ سياسة الهويّة على مَحْمَل الجد[12]. وتمّ تصوير العلاقات الدولية بكونها لا تأبه بالجنوسة. وما يحدث على المستوى الدولي لا يستند إلى دور النساء أو منزلتهِنَّ بالنسبة إلى الرجال في المجتمع. والهويّات التي غالباً ما تُعتبر ذات شأن في العلاقات الدولية، على غرار الدولة، والأُمّة، والتجمُّعات الاثنية، والقوات العسكرية، والمنظّمات الدولية، والقانون الدولي، والمؤسّسات المتعددة الجنسيات، قد مهّدت لمفاهيم ترتيب الاصطفافات والقوى. أمّا الفضيلة المدنيّة والجهوزية العسكرية فقد ارتبطتا بصلات وثيقة منذ الأزمان الغابرة حتى أيامنا الحاضرة. فبالنسبة إلى مكيافيلي، وهو مثال "الواقعية" المعاصرة، فإنّ قوة عسكرية حسنة التنظيم تتشكّل من المواطنين، تُجسِّد فضائل "روما الجمهورية"، هي رديفة للمسؤولية والفخر المدنيّين. إلا أنّ الخدمة العسكرية هي حِكْر على الذكور، والتركيز عليها كفئة خاصة يُقصِي النساء ليس فقط من مجال هذا البحث، بل أيضاً من فكرة المواطنية الصالحة بحد ذاتها. وبدلاً من تحدّي محورية الخدمة العسكرية لفكرة المواطنية الصالحة، سعى بعض مُناصِري الحركة النسوية إلى تفكيك العوائق الاجتماعية والقانونية بغية جعل مفهوم الخدمة العسكرية مشتملاً على مراعاة مسألة الجنوسة. وفي هذا السياق، فإنّ الحركة المُناصِرة لحقوق

النساء بدلاً من أنْ تُحوِّل وجهة النظر القائلة بأنّ الخدمة العسكرية أساسية للنظام الاجتماعي وأنّه يمكن النساء أن يُحقِّقنَ طموحاتهِنَّ المدنيّة من خلال اكتساب الحق في تلك الخدمة، عملت على تعزيزها وتشريعها[13]. ويؤكّد إلشتاين (Elshtain) أنّ الدخول في مَبْحَث أو جدل الحرب، الذي يتخلَّل جميع أنواع الآداب، إنّما يُذكِّرنا بقوة ما وصلَ إلينا من قصص التاريخ وصوغه بل تقييده لمفهومنا للواقع. وتحدّي مثل هذه المعرفة المتناقلة إنّما هو إقرارٌ بأنّ العقائد المتناقلة "قد تُخدِّر مَلَكَة النقد لدينا، وتُعمي بصائرنا عن رؤية الاحتمالات الكامنة في متناولنا"[14]. وقد مُنِحَتْ المرأة بالطبع المساواة مع الرجل في "المادة 1" من "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (1948)، الذي تعزّز بمعاهدات لاحقة حول الحقوق الاقتصادية والسياسية، وحول التمييز العِرقي، والفصل العنصري. وتمّ التشديد على حقوق المرأة خصيصاً في "إعلان الأمم المتحدة عن القضاء على التمييز ضد المرأة" (1967)، ومعاهدات حول الحقوق السياسية للمرأة (1952)، والزواج (1962)، وجنسية المرأة المتزوِّجة (1957). واكتسبَ مثل هذا الاعتراف الرسمي بالمرأة كصاحبة حقوق على المستوى الدولي حافزاً بتأسيس "لجنة مكانة المرأة" العام 1947، ومبادرة الأمم المتحدة "عقدٌ من أجل المرأة" (1976 ـ 1985) الذي تلى "عام الأمم المتحدة للمرأة" (1975) مع انعقاد مؤتمره في مدينة مكسيكو سيتي، الذي دوَّلَ قضايا المرأة واستحدثَ مجموعة ضغط قوية متخطِّية للحدود القومية (transnational)، تعقد اجتماعات عالمية منتظمة. وبعد المؤتمر العالمي للعام 1980 في كوبنهاغن، أصدرت الأمم المتحدة معاهدة جديدة حول القضاء على التمييز ضد المرأة (1981)، والتي تبنّاها لاحقاً أكثر من تسعين بلداً[15].

إنّ الاعتراف، أو الإعلان عن، الحقوق الأساسية للمرأة دولياً على مستوى رسمي هو شيء مختلف تماماً عن الاعتراف بها في الممارسة أو تطبيقياً أو كعاملٍ أساسي في تفسير وتنظير العلاقات الدولية. ويصعب تطبيق معاهدات حقوق الإنسان وهي تفتقد إلى القوة، وتتطلّب توافق الدول على إنفاذها[16]. ولا يوافق العديد من الدول على تقبُّل تلك الجوانب من المعاهدات التي لا تروق لها. وشهِدَ التقدُّم في القبول العالمي لحقوق الإنسان تذبذباً شديداً. فالحرّيات المكتسبة حديثاً جرّاء انهيار الشيوعية قد أفضَتْ إلى بعض الانتهاكات الجماعية الأكثر جسامة لحقوق الإنسان في أجزاء من أوروبا الشرقية. وعلاوة على ذلك، أعلنت بعض الحكومات معارضتها لأيديولوجيا حقوق الإنسان. وفي "مؤتمر الأمم المتحدة في فيينا" العام 1993، ناقشت الوفود "إعلان بانكوك"، الذي وقّعت عليه الصين، وكوبا، وإندونيسيا، وإيران، التي تحدَّت الافتراض القائل بأنّ الحرّية وحقوق الإنسان الأساسية هي مُثُل تستحقّ الانتهاج. وجادل هؤلاء أنّ تلك هي أفكار لم تكن عالمية أبداً ولا تتّسِم سوى بمشروعية محدودة في تقاليد معظم البلدان، وأنّ التركيز وجبَ أن يكون على فكرة التنمية الاقتصادية كأساسٍ لمفهوم الحرّية والحقوق الرئيسية[17].

ويجادل جون فنسينت أنّ التدخُّل الإنساني يمكن اعتباره مترابطاً مع الحَقّ بعدم معاملة أي امرئ بعنف وفظاظة. ويمكن أن يُشتَق ذلك من حق أساسي في الحياة، من ناحية الأمن من العنف والحق في العيش الكريم على حد سواء. وعندما تُنتَهك هذه الحقوق، فأمامنا كأولوية التزام بتقديم المساعدة إلى مرحلة لا يُضحَّى بها بأيّ شيء ذي أهمية أخلاقية مُوازية، أو على الأقل أمامنا التزام بعدم التواطؤ في الحرمان من حقوق الإنسان عبر توفير المساعدة الاقتصادية أو

العسكرية إلى النظام المُعتدي. وتقع هذه الالتزامات على عاتقنا جميعاً كأفراد، لكن هذا لا يمنعنا من الإيفاء بها على نحو أكثر نجاحاً من خلال حكوماتنا. وإخفاق الحكومات في صون الحقوق الأساسية لمواطنيها قد يُمهِّد لإعلانها غير مشروعة. وفي حالة الفشل في صون حقوق العيش الكريم، فإنّ التضمينات قد تكون شديدة بعيدة الأثر لأنّه يُحتَمل أن يكون النظام الاقتصادي الدولي، لا الحكومة المحلية، هو مصدر الخلل. وهذا يُثير مسألة العدالة الاقتصادية وإعادة توزيع الموارد[18]. ويُميِّز جون راولز في كتابه **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*) بشدّة بين علاقات الدول الداخلية منها والخارجية. وأي بُنية أو هيكلية اجتماعية تنشأ عنها حالات عدم مساواة تكون جائرة ما لم يتم تبريرها على نحو عقلاني. لكن في النطاق الدولي لا تحتاج حالات عدم المساواة في الثروة إلى مثل هذه التبريرات. والسبب وراء ذلك هو أنّ راولز يعتبر المجتمع مشروعاً تعاونياً يُنتِج فائضاً اجتماعياً للفائدة المشتركة لأفراده، يزيد على مجموع خيرات الفرد. ووجبَ على مبادئ العدالة أن تضمن التوزيع المُنصِف لتلك الخيرات. وما يُسمَّى بالمجتمع العالمي هو مجموعة من دولٍ متعايشة وليس مشروعاً تعاونياً كشأن مجتمعٍ مستندٍ إلى دولة، وهو بالتالي لا يحتاج إلى مبادئ إعادة توزيع الثروة. إنّ قواعد العدالة المطلوبة لمجتمعٍ عالمي يتمّ التوصُّل إليها بواسطة عقدٍ ثانٍ تشكِّل الدولُ أطرافاً فيه، تحت دثارٍ تقليدي من الجهل، هي قواعد التعايش السِلمي المشترك، على غرار احترام استقلالية الدولة وحقّها في تقرير المصير، والسُّلطة السيادية، ومبدأ عدم التدخُّل، واتفاقيات الحرب. في المقابل، لم يتقبَّل كُلٌّ من تشارلز بايتز، وبراين باري، وجانا تومبسون أن تكون العدالة الداخلية حالة خاصة. فحالات عدم المساواة العالمية هي أيضاً تحتاج إلى التبرير. ويجادل بايتز بأنّه في عالمٍ متّسِمٍ بالاعتماد المُتبادل، تصل حالات عدم

المساواة الاقتصادية إلى حد فَرْض الضرائب على الدول الفقيرة من أجل أن يستفيد الآخرون من العيش في مجتمعات عادلة[19].

تختلف نظرية ريكس مارتن حول حقوق الإنسان بشكلٍ كبير عن نظريات "الحقوق الطبيعية" المرتبطة بتقليد "النظام الأخلاقي العالمي". وتُقرّ نظريته بالسِمة الطارئة للاعتراف بها وتعميمها. وقد بسط في هذا الخصوص نظرية تتماشى مع تقليد "المنطق التاريخي". وفيما يعزو حقوق الإنسان إلى الحقوق المدنيّة، فلا يسعه رفض المطالب أو الادعاءات الأخلاقية المُحِقّة المستقلة عن حقوق الإنسان وأي نظامٍ قانوني لإنفاذها. وطرح مارتن تحدّياً جدّياً للنظرة القائلة إنّنا نملك حقوقاً للإنسان قبل الأنظمة القانونية وعلى نحو مستقلٍ عنها. وبعبارة أخرى، إنّه يرفض الطرح الأساسي للنظريات المستندة إلى "الحقوق الطبيعية" لتقليد "النظام الأخلاقي العالمي". ويجادل مارتن بأنّه من الضروري الأخذ في عين الاعتبار ممارسات الاعتراف بمثل هذه الحقوق وتعميمها وصونها. ويؤكّد أنّ حقوق الإنسان تعتمد على كونها أكثر من مطالب أو ادعاءات أخلاقية مُحِقّة. وثمة عنصران متباينان في الادعاءات الأخيرة: كُلٌّ منها هو ادعاءٌ مبرَّرٌ بشيء ما، وبما أنّه مرتبط بشعبٍ محدّد فإنّه ادعاءٌ ضد شخصٍ ما. فما الذي تتطلّبه حقوق الإنسان إضافة إلى كونها ادعاءات مُحِقّة أخلاقياً من أجل تصنيفها كحقوق؟ ويؤكّد مارتن أنّ النقاش التبريري لحقوق الإنسان وجبَ أن يتصل بالمعتقدات الأخلاقية الفعلية وممارسات المجتمع. وهذا لا يعني أنّ للقوم واجبات هي تلك التي يؤمنون بها، بل وجبَ على الواجبات المُوكَلة إليهم أن تكون مناسبة بطريقةٍ ما، أو مشتقّة، من المبادئ الأخلاقية الرئيسية المرتبطة بمجمل نظام المعتقدات الأخلاقية السائدة في المجتمع. ولا يمكن أن يكون للقوم واجبات لا يسعهم إدراكها على نحو وافٍ. وبعبارة أخرى، لا يمكن

حقوق الإنسان أن تكون حقوقاً إنسانية ما لم تكن، إضافة إلى اعتبارها مَطلباً أو ادعاءً أخلاقياً مُحِقّاً، مُدرَكَة بالفكر على نحو جلي، أي ما لم يتم إدراكها على هذا النحو. ومثل هذا الإدراك من دون الإرادة لتعميمها وحمايتها هو حَقٌّ اسمي فحسب ولا يوفر أي توجيهٍ معياري للبشر. ويمكن الحَقّ الاسمي أن يكون له وجود على الورق، غير أنّه لا يعمل كحَقٍّ فعلياً. والحَقُّ يكون كاملاً ليس فقط لأنّه ادعاءٌ أخلاقيٌّ مُحِقٌّ فحسب، بل لأنّه تتجسَّد في مفهومه أيضاً إجراءاتُ وممارساتُ الاعتراف به وصونه. ولا بُدّ من التأكيد أنّ حقوق الإنسان تملك بالفعل دعماً أخلاقياً مناسباً، لكنّها بالإضافة إلى ذلك تملك شيئاً آخر: "إنّ الحَقّ الإنساني يشوبه النقص، لا كادعاءٍ مُحِقٍّ أخلاقياً بل كحَقٍّ، في ظل غياب ممارسات الاعتراف والصون الملائمة. إذاً، إنّ الفارق الجوهري بين الادعاءات المُحِقّة أخلاقياً وحقوق الإنسان هو أنّ الحقوق تتضمّن في مفهومها مثل تلك الممارسات، على عكس الادعاءات"[20].

هناك عوامل أخرى لا تتصل تاريخياً فقط بحقوق الإنسان بل تتبدّى في الواقع بالتحليل الفلسفي بكونها تأسيسية لها. فشرعة حقوق الإنسان ليست موجّهة في الأساس إلى الأفراد، على الرغم من أنّ الأفراد هم المستفيدون، بل قبل كلّ شيء إلى حكومات الدول. وبناءً على ذلك، فإنّ أي تفسيرٍ لحقوق الإنسان لا يسعه تجاهل الممارسات الحكومية للاعتراف بتلك الحقوق وصَوْنِها في تحديده لسِماتها الرئيسية. حتى إنّ الحقوق بالتحرُّر من التعذيب والإيذاء المُطالَب بها ادعاءً ضد أفراد هي أيضاً موجّهة إلى الحكومات التي يُتوقّع منها حماية تلك الحقوق وصَوْنِها. وحقوق الإنسان من وجهة نظر مارتن هي مطالب أو ادعاءات مُحِقّة أخلاقياً تعترف بها الحكومات ويدعمها القانون في آنٍ واحد. وبعبارة أخرى، إنّها

تتساوى مع الحقوق المدنيّة (الحقوق القانونية)، لكن لا يعني ذلك أنّ جميع الحقوق المدنيّة هي أيضاً حقوق إنسان. وربّما يفتقد بعض الحقوق المدنيّة الدعمَ الأخلاقي الضروري.

وحقوق الإنسان عالمية من حيث كونها ادّعاءات أو مطالب بشيء ما، لكن هل هي عالمية من حيث كونها ادعاءات ضد الجميع؟ لا يعتقد مارتن كذلك. ويحتجّ في موقفه بأنّ الإلحاح بادّعاءٍ ما ينطوي على توجيه مطلبٍ ما لأشخاص أو وسطاء مُعيَّنين. والحديث عن حقوق الإنسان يفترض أن يكون الأفراد يعيشون في مجتمعات منتظمة، وأنّ الخيرات التي يُشيرون إليها كادّعاءات بشيء ما يتم إدراكها والتمتُّع بها في سياقات اجتماعية مماثلة. والادّعاءات ليست موجّهة في الأساس إلى الأفراد، أي إلى جميع البشرية، بل ضد ممثّلين أو وكلاء عن مجتمعاتٍ منظّمة، ويعني ذلك الحكومات قبل أي شيء. حتى إنّ المُدَّعين أو المُطالبين يعيشون في مجتمع منظَّم وهم في أغلب الأحيان يقومون بادّعائهم ضد ممثلين أو مسؤولين عن ذلك المجتمع لأجل حماية حقوقهم الإنسانية وصَوْنِها. وخلُصَ مارتن إلى أنّ "هذه المسائل المهمة، ولو قلَّت ملاحظتها، تضع حدوداً ضيقة لمدى اعتبار حقوق الإنسان عالمية"[21].

لكنّ مثل هذه النظرة التي تدّعي فلسفياً كشف ما هو متضمِّن تاريخياً في مفهوم الحَقّ الإنساني كان لا بُدّ لها من أن تُواجِه بعض الصعوبات. وما حصلنا عليه هو تحديدٌ مثالي للسِمات الرئيسية لمجتمع منظّم قادرٍ على تحويل الادّعاءات المُحِقّة أخلاقياً إلى حقوق إنسان عبر الاعتراف بها وصَوْنِها مدعومة بالقانون. إلاَّ أنّنا في ظروفٍ يكون فيها ثمة رفضٌ منهجي للإقرار بالادّعاءات الأخلاقية المُحِقّة، أو تراجع المقدرة على ذلك، نميلُ إلى التحدُّث عن انتهاكات لحقوق الإنسان. وفي حالاتٍ تقهقرَ فيها المجتمع المدني إلى شكلٍ

من أشكال الهمجية، حيث لا يُتاح احترام الحياة الإنسانية أو الكرامة الشخصية للجميع على نحو متساوٍ، ربّما نأخذ، بحسب تعبير مارتن، بالتحدُّث عن إنكارٍ للادّعاءات الأخلاقية المُحِقّة، على أنّ الناكرين لتلك الادّعاءات يمكن من حيث المبدأ أنْ يعوا التزاماتهم، لكن لا يسعنا أن نستخدم على نحو مبرَّر لغة الإدانة الأشدّ صرامة لانتهاكات حقوق الإنسان. ويمكن القول أنّ الصلاحية الوحيدة التي يمكن أن تكتسبها حقوق الإنسان إنّما تتأتّى من خلال الاعتراف والصون، لكنّه ادّعاءٌ مختلفٌ بالكامل أنْ نفترض ذلك هو جزء ممّا نعني به حقّاً إنسانياً. وأشدُّ ما يكون الاحتكام إلى حقوق الإنسان حينما تنتفي وجود الإرادة أو المقدرة على صونها. فعندما يُقتَرف الاغتصاب والإبادة الجماعية بشكلٍ منهجي في سياق حربٍ أهلية، وعند غياب أي وسطاء يُمثِّلون المجتمع بأكمله يرغبون، أو يستطيعون، الحفاظ على حُكم القانون وحماية حقوق الناس، يمكننا القول أنّ هؤلاء لا حقوقَ إنسان لهم بعد ذلك، لكن من الطبيعي في مثل هذه الظروف المناداة بها في أغلب الأحيان. وسأحاول أن أُوضِح المسألة. ففي الحالة البوسنية، كانت الإثنية هي الطابع الطَّاغي الذي يمكن من خلاله تحديد سِمة النزاع، ومع ذلك فإنّ ضحايا هذا النزاع من النساء قد لا يجدنَ دائماً هويّاتهِنَّ كمُسلِمات، أو صربيات، أو كُرواتيات، فوق هويّتهِنَّ كنساء. وكما تلفتُ كاثرين ماكينون فإنّ حقوق الإنسان لدى النساء تُنتَهك بشكلٍ منهجي أكثر من مثيلاتها لدى الرجال. فرؤية العدوان الصربي، كنزاعٍ إثني، أو حرب أهلية، بين مُعتدَين متساوين إنّما يُخفي المدى الّذي كانت فيه عمليات الاغتصاب وإيذاء النساء متمِمة لاستراتيجية الإبادة الجماعية في هذا النزاع. ومعظم معاهدات حقوق الإنسان تُفوِّض الدول للتحرُّك ضد دول، لا أفراداً للتصرُّف نيابة عن أنفسهم أو نيابة عن الآخرين. وعادة ما تُعتبر الدول لا الأفراد الجهة المُنتَهِكَة. وتجادل ماكينون أنّ

ما من دولةٍ تحمي حقوق الإنسان لدى النساء بشكلٍ فعّال داخل حدودها، وما من دولةٍ مهيَّأة لوضع معايير على النطاق الدولي لإخضاع مُنتَهِكي حقوق الإنسان الخاصة بالنساء للمحاسبة. وأيّ تفسيرٍ لحقوق الإنسان ينبغي أن يكون قادراً على اعتماد اللغة الخاصة بها في مثل تلك السياقات، لأنّه في هذه السياقات يُعتَقد أنّها أكثر ما تحتاج إلى جزمٍ وتوكيد[22]. إنّه نقدٌ مماثل لذلك الذي وُجِّه إلى غوتير لصوغه نظرية حول العدالة الاجتماعية أو التوزيعية التي لا يكون فيها للمريض، والضعيف، والعاجز، والمُختلّ عقلياً أي ادّعاءات مُحِقّة بالفائض التعاوني الناجم عن ضبط تعظيم المنافع الخاصة.

ويُعتبر دفاع ريتشارد رورتي عن حقوق الإنسان، أو ثقافة حقوق الإنسان، تاريخانياً بشكلٍ راديكالي أكثر من موقف مارتن. أمّا رورتي، المُناصِر الأميركي لمذهب "ما بعد الحداثة"، فيُعد مُفكِّراً مناهِضاً للتأسيسية. فهو يرفض بوضوح الأساس الذي يستند إليه تقليد "النظام الأخلاقي العالمي". ويجادل بأنّه ما من مبادئ أخلاقية عالمية أو أساسية يمكن أن تستند إليها الأفكار المعاصرة حول الأخلاقية أو السياسة. كما يرفض أيضاً وجود أي طبيعة بشرية عالمية يمكن أن تستند إليها نظرة "الواقعيين" للعلاقات الدولية. فأفكارنا ومعتقداتنا حول مثل هذه المسائل هي طارئة ويتعذّر إرساؤها على أي أساس. ويصف رورتي نفسه بأنّه "مُتهكِّم" (ironist) ليبرالي بورجوازي. والليبرالي هو ذاك الذي يؤمن بأنّ "التصرُّف الوحشي هو أسوأ شيء نقوم به"[23]. أمّا "المُتهكِّم"، بصفته تاريخانياً و"إسميانيّاً" (nominalist)، فيَعِي احتمالية معتقداته الأساسية. وربّما يُدرِج المُتهكِّمون الليبراليون بين هذه المعتقدات الأساسية المفتقدة إلى أساسٍ رغبتَهم في الحد من معاناة البشر وتوقُّف الإذلال الذي يُسبِّبه

الإنسان لأخيه الأنسان. وبعبارة أخرى، إنّهم لا يرسون معتقداتهم على أُسس مثل الطبيعة البشرية العالمية. وكما يقول رورتي: "ليس هناك وسيلة حيادية، غير تعميمية، للدفاع عن الادّعاء الليبرالي بأنّ التصرُّف الوحشي هو أسوأ الأشياء... لا يمكننا التطلُّع في ما يتعدّى عمليات الإدماج الاجتماعي التي أقنعت ليبراليّي القرن العشرين بصحة ادّعائهم والاحتكام إلى شيء هو أكثر 'واقعية' وأقل فناءً من الاحتمالات التاريخية الطارئة التي أوجدت تلك العمليات"[24].

وفي إثباته للاحتمالية الطارئة للأشياء والمعتقدات، أظهر رورتي كيف أنّ البحث عن الأُسس هو مشروعٌ مستحيل. وفي كتابه *Philosophy and the Mirror of Nature*، يُطلق رورتي على أولئك الذي يسعون إلى توحيد النظريات العالمية فلاسفة منهجيين (systematic philosophers)، فيما يُطلِق على أولئك الذين ينتقدون مفرداتنا الحالية وينكرون أن تكون الفلسفة بحثاً عن الحقيقة، فلاسفة مثقِّفين (edifying philosophers). وهو يجادل في كتابه *Contingency, Irony and Solidarity* بأنّ هؤلاء هم الفلاسفة الذين حاولوا إلغاء المشكلات المتأصِّلة بدلاً من حلّها. والحقيقة بالنسبة إليه ليست خاصّية للعالم، بل خاصّية للغة، وهي صنيعة للبشر. وعلاوة على ذلك، الحقيقة ليست مسألة تماثُل مع واقع مستقل بل ما يُعتقد أنّه نتيجة لـ "تجارب حُرّة ومُنفَتِحَة"[25]. ويعتمدُ رورتي على ويتغينشتاين ودونالد دايفدسون (Donald Davidson) لإثبات أنّ اللغة بحد ذاتها لا أُسس لها بل هي نِتاج الزمن والصدفة. وبعبارة أخرى، إنّها طارئة.

ويؤكّد رورتي أنّ المجتمعات الليبرالية لا تتضامن عبر المعتقدات الفلسفية. إنّها تتضامن لأنّها تملك مفردات مشتركة وآمالاً مشتركة. وتُثير المفردة الأماني من خلال إخبار قصصٍ عن مستقبلٍ منشود يتحقّق من خلال تضحيات الحاضر[26]. وفي مجتمعٍ ليبرالي

مثالي، يغدو المثقفون مُتهكِّمين. إلا أنّ غير المثقفين قد يتقبّلون مفرداتهم الليبرالية إلى جانب قصصها وأحلامها، ومع ذلك يبقون بفِطرتهم السليمة إسميانّيين وتاريخانيين. والمقدّمة المنطقية لنظرية رورتي تقضي بأنّ المعتقد من دون أُسس فلسفية قادرٌ على توجيه الأفعال. وإضافة إلى ذلك، يؤكّد أنّ المعتقد قد يستحقّ الموت من أجله حتى ولو أدركَ الملتزمون به أنّه لا يعدو كونه نتاجاً للاحتمالات التاريخية الطارئة[27]. ويرى رورتي أنّ وجود ثقافة حقوق الإنسان لا يُدين بشيء للمعرفة الأخلاقية المتزايدة، ولا لأيّ مفهوم عن طبيعة بشرية متجاوزِة للتاريخ. والوفرة الزائدة في مثل هذه الأفكار تنشأ بنظره من إخفاقها في الاختبارات التقليدية للبراغماتيين. وإذا كان كلّ بحث موجّه إلى الحل العملي للمشكلات، كما يجادل ديوي، أو إذا استعنّا بمعيار بيرس (Peirce) بأنّ كلّ معتقد هو موجِّه للأفعال، عندئذ تكون الفلسفة التأسيسية قد عجزت عن حل أي من المشكلات الأخلاقية، كما لم توفِّر توجيهات عمليّة للأفعال[28].

ونُكران رورتي وجود أي شيء يُشبه الجوهر الإنساني، أو الطبيعة البشرية، أو الأُسس من أي نوع كانت، يجعل من المحال الاستعانة بأيّ مفهوم لمبادئ متجاوزة للتاريخ في وقتٍ تنهار فيه المؤسّسات البشرية والمفاهيم التقليدية للآداب والسلوك، كما في حالة "معسكر أوشفيتز النازي" (Auschwitz)، ولاحقاً في النزاع بين الصرب والمُسلمين في البوسنة. ولا بُدّ في مثل هذه الظروف من الاحتكام إلى مفهومٍ ما عن التضامن البشري والإعلان بأنّ المُسلمين واليهود هم مثلنا وبالتالي من الوحشية المنافية للحِسّ الإنساني اقتراف مثل تلك الجرائم ضدهم. وسعى رورتي إلى التأكيد في الفصل الأخير من كتابه *Contingency, Irony and Solidarity* بأنّ مفهوم أو فكرة "نحن" أو "مِنّا" ضرورية لفَهْم تصوُّر فكرة الالتزام الأخلاقي.

فأفكارٌ مثل رفيق النضال، والشريك في الوطنية، والأخ في الكاثوليكية، تستحثُّ احساساً قوياً بكون المرء واحداً "مِنّا". ويقول رورتي مشدِّداً: "أودُّ التعبير عن رفضي بأن يكون 'واحدٌ منّا نحن البشر' (تمييزاً عن الحيوانات، والنبات، والآلات) قادراً على امتلاك النوع ذاته من القوة كالأمثلة السابقة. وأرى أنّ قوّتنا 'نحن' على طرفيّ نقيض، أي أنّها تتناقض مع 'هم' التي تتألف من كائناتٍ بشرية أيضاً - النوع الخاطئ من الكائنات البشرية"[29]. والقول أنّ أحدهم أنقذ اليهود من عذابات "معسكر أوشفيتز" لأنّهم فحسب أُخوة في البشرية هو، بحسب رورتي، تفسيرٌ ضعيفٌ لفعلٍ متّسِم بالشهامة. وأولئك الدنماركيون والإيطاليون الذي أنقذوا اليهود مخاطرين بحياتهم كانوا بالطبع لأجابوا عند سؤالهم عن الدافع وراء تصرُّفهم أنّ هؤلاء اليهود كانوا إمّا جيرانهم، أو مواطنيهم في ميلانو (Milanese)، أو من سُكّان شبه الجزيرة الدنماركية (Jutlanders)، أو أعضاء في المهنة ذاتها، لا أُخوةً لهم في البشرية.

وزَعْمُ رورتي أنّ عدداً قليلاً من المُنقِذين ربّما أوردَ الإنسانية المشتركة كحافزٍ للتصرُّف على نحو قويم هو أهلٌ للاستشهاد به. فهناك في الواقع العديد من الروايات حول سبب إقدام المُنقِذين على إيواء اليهود أو إنقاذ أرواحهم. والبعض يحتكم بالفعل بالإنسانية المشتركة، فيما اقترح البعض في إطار بحثه عن الدوافع التي حفّزت المُنقِذين اللجوء في الأغلب إلى مبدأ عالمي للإنسانية[30]. وشعَرَ بعض المُنقِذين بنوع من الاغتراب عن مجتمعاتهم، وربّما بسبب ذلك سعوا إلى نقطة إسناد خارجها. ولعلّهم أيضاً تحفّزوا باعتبارات شخصية وعقلنوا تصرُّفاتهم احتكاماً بمبادئ عالمية.

ويؤكّد رورتي في محاضراته بجامعة أكسفورد Amnesty lecture أنّ المعاملة الوحشية غير الإنسانية أو ورفض معاملة الناس بإنصاف

يُبرَّران من قِبَل المُقترفين بادعائهم أنّ الضحايا ليسوا من البشر أو أشباه بشر. أولاً، يمكن أن تُصوَّر الضحية كحيوانٍ نقيض للإنسان. وعلى هذا النحو صوَّر النازيون اليهودَ. وقد صَوَّروهم بالواقع كهَوام أو حشرات طُفيلية. ثانياً، صُوِّرَ هؤلاء الضحايا كأطفالٍ لا كبالغين وبالتالي لا يستحقّون المطالبة بمعاملة متساوية. فالرجل الأسود، على سبيل المثال، يمكن أن يُشار إليه بـ "فتى". أمّا الشكل الثالث من الاستبعاد فهو في استخدام كلمة "إنسان" كمصطلح عام للرجال والنساء على حدٍ سواء. ويرى رورتي أنّ من وجهة نظر كاثرين ماكينون، لا تُعتبر كلمة "امرأة" بالنسبة إلى بعض الرجال رديفاً للإنسان.

وحاول الفلاسفة إيجاد عنصر أساسي يُحدِّد الطبيعة البشرية من أجل تجنُّب الإقصاءات الاعتباطية، إلا أنّ رورتي يؤكّد أنّنا "وصلنا إلى حد المرونة الزائدة، غدونا نظنُّ أنفسنا ذلك الحيوان المرن، المُتلوِّن، المُتشكِّل ذاتياً، بدلاً من الحيوان العقلاني أو الحيوان الوحشي"[31]. وثقافة حقوق الإنسان هي إحدى الأشكال الأخيرة المماثلة التي اتّخذتها الطبيعة البشرية. ويبدو واضحاً في هذا المقام، كشأن النقاشات الأخرى التي تطرّقتُ إليها، أنّ نوع "العالمية" الذي يطرحه مناصرو تقليد "النظام الأخلاقي العالمي" قد تمّ رفضه من دون العودة إلى ذاتية أو ذاتيانية (subjectivism) فعليّة. وما يُطرَح أمامنا هو مفهوم عن الذات والحقوق المرتبطة بها كما تشكَّلَتْ تاريخياً.

الهوية القومية

نظراً إلى كون ذواتنا متعددة الأوجه ووجود مجموعة كاملة من المؤسّسات الاجتماعية التي تُرسِي هويّاتنا، فهذا يعني أنّ المطالبة

بولائنا والتزامنا، تلك العوامل التي تُشكِّلنا وتصوغ المتطلّبات التي نفرضها على الآخرين، إنّما ينبعُ من اتجاهات مختلفة، غالباً ما تكون على هيئة التزامات قانونية أو معايير تنظيمية محدّدة بصرامة، وغالباً ما تكون أيضاً على هيئة ادّعاءات عُرفية أو أخلاقية في سياق مشاركتنا في ممارسة فعليّة. وهذا ما يدعوه والزر "الذات المُنقَسِمة"، القابلة للانقسام إلى مصالح وأدوار، ومصالح، وموضوع وهدف انتقاد الذات(32). ونحن نقفُ، كما يقترح ديلثي، في صميم نظام من التفاعلات المتبادلة. وينبغي أن تتصنَّف أولوية مجموعة من الادّعاءات على أخرى، من قِبَلنا أو من قِبَل الآخرين على نحو رسمي أو غير رسمي. وثمة تصنيفٍ غير رسمي لتلك المجموعات من الادّعاءات، مثلاً يكون فيه التزامُ المرء تجاه صديقٍ لتمضية الوقت المخصّص للراحة والاستجمام معه مقارنة بتمضيته مع أطفاله ربّما عند مرتبة أدنى أو أعلى في هذا التصنيف اعتماداً على أي نوع من الأشخاص هو. في المقابل، ربّما تكون الالتزامات رسمية، أو حتى محدّدة قانونياً. فمسؤولياتنا تجاه العناية بأطفالنا هي أكثر تحديداً وتعييناً بكثير من مسؤولياتنا تجاه العناية بأصدقائنا. تلك هي مسؤولياتنا الاجتماعية والقانونية. والعلاقات التي نُقيمها مع بعضنا بعضاً ومجموع التطلُّعات والمسؤوليات التي تنشأ عنها إنّما تتطلّب الحفظ والصون. ولطالما كانت الدولةُ تقليدياً في الفترة المعاصرة حافظةً لمجموعة القِيَم هذه. والدولة المعاصرة بالطبع طارئة من الناحية التاريخية فيما تنتقد نظرية العلاقات الدولية الحديثة مركزيِّتها والموقع المتميّز الذي تحتله، خصوصاً في نظريات "الواقعيين" التي لا تزال تُهيمن على هذا الاختصاص الفكري. لكنّ الواقع يبقى أنّ الدولة، بصفتها حافظة لجميع مؤسّساتنا وممارساتنا الثقافية والاجتماعية السياسية، الوسط المُهيمن الذي يمكن المواطنين من خلاله أن يكونوا الفاعلين الجماعيين في المشهد العالمي. وجرت من

دون ريب تحوُّلاتٌ كبيرة في أجندة العلاقات الدولية، ومسائل السُّلطة والأمن، والقوى الاقتصادية في ظل التأثير المتنامي للمنظّمات غير الحكومية المُتَخطّية للحدود القومية، والتآكل اللافت للسُّلطة السيادية في مجالات محدّدة من نشاط الدولة، على غرار حرّية التصرُّف في إدارة الاقتصاد القومي في عالم مُتَواكِل ذي اعتمادٍ اقتصادي مُتبادَل، تفرض فيه مؤسّسات متعددة الجنسيات تأثيراً مهماً خصوصاً في الدول النامية الغنية بالموارد والضعيفة اقتصادياً. وكان من شأن عولمة الإتصالات، وتدويل الثقافة، والأهمية المتنامية لمسألة حقوق الإنسان، ومقدرة ما دعاه رورتي "القصص الحزينة والمؤثِّرة"[33] على توسيع نطاق تعاطفنا مع الاخرين، أنْ أبرَزَتْ إلى الواجهة السؤال حول علاقتنا مع الأفراد بصفتهم أفراداً والتزاماتنا نحوهم بغض النظر عن جنسيّتهم أو مواطنيّتهم.

وأيّاً تكن النزعة السائدة نحو الوسائل البديلة للاستجابة للأزمات الكبرى في عصرنا، كانتشار الأسلحة النووية، والمجاعة الشديدة والفقر لدى 20 بالمئة من سُكّان العالم، واختلال توازن النظام البيئي، والأنظمة التي تزداد قمعاً، والانتهاك المنهجي لحقوق الإنسان[34]، فإنّنا نُواصِل التطلُّع في أوقات الأزمات إلى السُّلطة المشروعة المُعترَف بها للدولة للتصرُّف كوسطٍ حصيف لوضع الأهداف ورسم الخطط لإحراز تلك الحقوق. لكن ما هو مصدر الهوية القادر على التصرُّف من خلال العمل؟

والهوية الوطنية والقومية هي واقعٌ طارئ تاريخياً للحياة الاجتماعية، ويمكن المرء أن يتصوَّر مجالات تركيز أخرى للتماسك الاجتماعي، على غرار الدِّين، والجنوسة، واللون، أو الطبقة، بكونها على هذا القدر من التأثير أو أشدّ تأثيراً في مسائل معيِّنة. فهويِّة المرء كمسيحي، أو أسود، أو امرأة، أو فرد من الطبقة العاملة

تستحدث ادّعاءً قوياً لتجاوز الجنسيّة كمصدرٍ أوّليّ لولاء المرء وهويّته. إلا أنّ الهويّة الوطنية أو القومية هي التي سادت. حتى إنّ النزعة التدويلية لدى ماركس وإنغلز كان عليها في النهاية أنْ تستوعب الأُمة ـ الدولة بالافتراض أنّ الثورة اقتضت بدايةً أن تتفاهم الطبقة العاملة مع الطبقة البورجوازيّة في وطنها الأم. وإذا أخذنا الإثنية كعاملٍ في العلاقات الدولية، على سبيل المثال، نجد أنّ الدولة قد أقصيت عن محط التركيز متوارية في الخلفية، لينصبّ التركيز على الوحدة والهويّة الإثنيّتين في الواجهة. فالأكراد، وهم مُسلمون سُنَّة من سُكّان الريف والجبال، يقطنون في بقعة مترامية يُطلقون عليها كردستان، تتألف من مناطق متجاورة في كُلٍّ من العراق، وإيران، وتركيا. وهويّتهم تتجاوز الأمم ـ الدول التي يقطنونها، إلا أنّ فَهْم حالتهم، ومعاناتهم، وتمدينَهُم يقتضي بالضرورة تفهُّم هويّتهم القومية. وكان من شأن وضع الحدود القومية بعد الحرب العالمية الأولى أنْ قيَّدَ حرّية تحرُّك الأكراد وهجرتهم الموسمية التقليدية، ما أدّى إلى تمدين عددٍ كبير منهم. ومطمَحُهم إلى حق تقرير مصيرهم، والرفضُ الذي جُوبِهَ به، لا يمكن أن ينفصلا عن مسألة الهويّة القومية. لكنّ هذا لا يعني تجاهل الانقسامات الداخلية بين الفصائل الكردية المتنافسة على غرار "الحزب الديمقراطي الكردستاني" (KDP)، الذي استعانَ بالدولة العراقية ضد "الاتحاد الوطني الكردستاني" (PUK).

ويُشدِّد القسم الكبير من الأدب المعاصر حول الهويّة القومية على الذات "المتشكِّلة تاريخياً". وتسود فكرة الهويّة الفردية المتغيِّرة، لا الطبيعة الثابتة والنهائية. ويُنظَر إلى الأُمّة يكونها مصدراً مشروعاً للالتزام الأخلاقي. ووجبَ على الهويّة القومية أن تستجيب للتغيُّر وتُجدِّد ذاتها مع كلّ جيلٍ متتالٍ. وفي هذا الخصوص، كان

رينان (Renan) مُصِيباً في اعتبار ذلك استفتاءً عاماً يومياً، وأنّ بعض أشكال الهويّة القومية قد يكون عاجزاً عن ملاقاة هذا التحدّي. وكما تقترح ليا غرينفيلد (Liah Greenfield)، فإنّ الهويّة القومية هي في الأساس مسألة كرامة، ومصدراً لأسباب الفخار[35]. ومجدداً، كيف يمكن الهويّة القومية أن تُحقِّق ذلك بفعالية وبأيّ معيار هي مسألة طارئة من الناحيتين التاريخية والجغرافية. ويجدر التنويه في هذا المقام إلى أنّ المجتمعانية، أو النظرية التأسيسية، لا تعطي تأييداً تامّاً للأمم و"الأُمم ـ الدول"[36].

ولكن أيّاً تكن الوسيلة التي تبرز فيها الهويّة القومية إلى الوجود، فهي أكثر تجريداً من أن تستحدث ذلك النوع من الولاء غير المشروط التي تتطلّبه في الأوقات الطارئة. ووجبَ صون فكرة الوطنية بارتباطات أكثر واقعية ومادية. وتجادل جانا تومبسون بأنّ الوعي الوطني أو القومي يرتكز على أُسس العلاقات الاجتماعية المتداخِلة التي تصون المجموعات والمجتمعات التي تُقيِّمها الأفراد[37]. وما أُشير إليه كموقفٍ فردي في وسط نظام من التفاعُلات المتداخِلة هو أساسٌ للطريقة التي تُحبَكُ فيها ارتباطاتنا المجتمعية التخصيصية، مهما كانت عديدة، بسُبُل تربطنا بمجتمعاتٍ أكثر تشابُكاً وأشمل تداخُلاً، التي غدت الأُمّة تُمثِّلها بشكلٍ ما. وقد يحدث تضارب في المصالح بين التزامات الهويّات المختلفة التي يشاركها المرء، إلا أنّ مسألة تحديد أي منها يتّسِم بالأولوية في أي وقتٍ معيّن إنّما يعتمد ليس فقط على الاحتمالات الطارئة للظروف، بل أيضاً على الطبيعة الفعلية للمرء. وغالباً ما يحاول الأشخاص التوفيق بين المبادئ، التي عند ترجمتها إلى ظروفٍ خاصة بكُلٍّ من هؤلاء، فإنّ ما يعتبره أحدهم واجباً قد تتراجع أهميته لدى آخر أمام التزاماتٍ أخرى.

وإنّما عند تعرُّض مصدر الكرامة والفخر للخطر تتّخذ الهويّة القومية المنحى الأكثر بشاعة للنزعة القومية. فعلى سبيل المثال، عبَّرَ فيخته عن أسفِهِ للتأثير الفرنسي على الحياة الألمانية وحدّد روحيّة الأخيرة بما يتعارض مع التأثير المذكور. إنّ تحديد هويّة الجائر المتعسِّف، حقيقياً كان أم مُتصَوَّراً، والتفسير العلمي والتاريخي لعِلّة ونتائج جَوْره وتعسُّفه، وأخيراً الحَقّ بالتحرُّر بحُكم التقادُم واستعادة الكرامة هي عناصر عند التطرُّف بها قد حوَّلت الهويّة القومية إلى إحدى القوى الأيديولوجية الأكثر بشاعة في الزمن المعاصر[38]. والوجه غير المقبول للقومية هو ذلك الذي طُرِحَ كمظهرٍ نموذجي نمطي لها[39]، فيما وجدَ هوبسباوم (Hobsbawm) مسوَّغاً للاقتراح بأنّ عصر القومية، كما يُفهَم بتعبيرٍ ازدرائي، قد ولَّى[40]، ليعود ويتبيّن خطأه مع اقتصاصٍ منه. وانبعاث الرُّوح القومية في أوروبا الشرقية، وخصوصاً تماثلها مع الإثنية والتطهير العِرقي، أو التعبير المعاصر المُلطّف للإبادة الجماعية، قد أثبتَ استمرار القوة المدمِّرة لاستغلال الروابط العاطفية القوية بين الهويّة القومية ومُثُل التحرُّر السياسي.

جادل إلشتاين بأنّ القومية ليست في جوهرها صالحة أو سيئة. لكن من المُحتمل أن تجمع هاتين الميزتين[41]. واقتُرِحَ في الآونة الأخيرة أنّ النظرية السياسية والأخرى الدولية قد أصبحتا ضعيفتين بسبب الإخفاق في التنظير على نحو وافٍ حول القومية[42]. وبالنسبة إلى مسائل العدالة الدولية تحديداً، "من المهم فوق كلّ شي تحديد إذا ما كانت أفكار القوميين صحيحة من وجهة نظر أخلاقية: ما إذا كان صحيحاً أنّ على الناس التماثل مع أُمّتهم والدفاع عنها، وإذا كان الأمر كذلك، ما يعني ذلك في ما يختص بالعلاقات الدولية"[43]. لكن حدثَ أنّ النظرية السياسية للعلاقات الدولية الأكثر معيارية

وضعت تصوُّراً للمئتي عام الماضيين من ناحية حقوق وواجبات المواطن وعلاقتها بحقوق وواجبات الإنسانية، المتّسِمة بمفاهيم الإنسان بمواجهة المواطِن، والمجتمعانية بمواجهة الأُممية، والقومية بمواجهة العالمية، أو النسباوية الثقافية مقابل حقوق الإنسان. ومحاولات إسناد حقوقنا وواجباتنا إلى أُسسٍ تنبعُ من وجهتي نظر متباينتين كلّياً. وما هو موضع خلافٍ بين المقاربات المعاصرة المتنافسِة هو ما كان على الدوام محط خلافٍ في النظرية السياسية للعلاقات الدولية، ألا وهو مصدر ادّعاءاتنا والتزاماتنا الأخلاقية.

من جهة، يُعرَّف المجتمع، الذي غالباً ما يُفترَض أنّه رديفٌ للأُمّة المقرِّرة لمصيرها، بكونه السياق الذي تنبثق فيه القواعد والأعراف؛ وهذا يُمهِّد لحقوقنا وواجباتنا الأخلاقية الخاصة تجاه شركائنا في الوطن. واستئثارها بالأولوية على أي حقوق أو واجبات لدينا تجاه الإنسانية ككُلّ. وبالطبع، إنّ تلك الواجبات تجاه الإنسانية التي يوافق عليها المجتمع، بكونه طرفاً مشارِكاً في المعاهدات حول حقوق الإنسان، إنّما يتوسَّط لها الجهاز السياسي للمجتمع أو الأُمّة، أي الدولة تحديداً. وكما يُذكِّرنا ميلر ووالزر، وجبَ ألاَّ نقع في فخ استخدام "الأُمّة" كرديفٍ لـ "الدولة". فالأُمّة هي مجتمعٌ من الناس ذوي مَطْمَحٍ لتقرير المصير سياسياً، في حين إنّ الدولة مجموعة من المؤسّسات السياسية التي يتوق هؤلاء إلى تحقيقها[44]. وهذه الأخلاقية التي يستحدثها المجتمع إنّما تُحافظ عليها وتُصان، بشكلٍ رسمي، عبر تدوينها في قوانين، وعلى نحو غير رسمي، عبر إدماجها في الممارسات الاجتماعية. ويرى فنسينت في ذلك شكلاً من أشكال النسباوية الثقافية، التي لم تبتكره الحركات القومية ما بعد الإمبريالية بل قامت بتعميمه حتماً[45]. وبصريح العبارة، إنّ وجهات نظرٍ كهذه تتصل بتقليد "المنطق التاريخي"، لكن، كما شاهدنا، ما

مِنْ شيءٍ نسباويٍّ بالضرورة بشأن النظريات التي تُجيزها.

في المقابل، يتحدّد مصدر حقوقنا وواجباتنا خارج المجتمع القومي، في قانونٍ أعلى، أو كإملاءٍ للعقل. ومن أجل تجنُّب الإمبريالية الثقافية، وهي فَرْض معايير دولة مهيمنة على دولٍ أضعف منها، أو النسباوية الثقافية، وهي رفض وجود أي معايير متجاوزةٍ للثقافات (transcultural standards) للحُكم على الأساس الأخلاقي لتصرُّفات الدول، لا بُدّ من افتراض وجود مجتمع للبشرية. وهذا ما يدعوه مايكل دونيلان "مجتمع البشرية الأوّليّ"[46]. وما هو مُسلَّمٌ به أنّ البحث الأخلاقي لا يمكنه التقدُّم من دون وجود بعض القِيَم الأساسية المتشاركة. وتتمثَّل المشكلة هنا، كما يقترح فنسينت، في التوفيق بين الفكرة القائلة بأنّ ثمة حقوقَ إنسانٍ وجبَ على الجميع التمتُّع بها بفضل كونهم بشراً، وفي الوقت ذاته الإقرار بأنّ مضمونها وأهميتها قابلان للجدال[47]. ويعترف مُنظِّرو "القانون الطبيعي" حقاً بهذه المشكلة. وهم على بيِّنة من أنّ المبادئ الأساسية المجرّدة التي تحكم المجتمع الأوّلي، عند ترجمتها إلى قوانين وضعيّة بشرية تحكم مجتمعات معيّنة، تتباين من حيث تطبيقها وتفسيرها. لكنّهم يؤكّدون بأنّ ثمة خيرات جلية تشترك فيها المجتمعات كافة، والتي يُفترَض وجودها سلفاً في علاقاتنا بعضنا مع بعض. ومن وجهة نظر جون فينيس (John Finnis) تلك الخيرات هي الحياة، والحِسّ الاجتماعي (sociability)، والعقلانية العمليّة، والغبطة بالفنون والآداب (التجربة الجمالية aesthetic)، والرغبة في المعرفة، وشكلٌ من أشكال التجربة الدينية. وتُنشَد تلك الخيرات بطرقٍ شتّى[48]. والسُبُل التي نسعى فيها إلى تحصيل المعرفة، وما يُعتبر معرفة بالفعل، قد تغيَّر كثيراً على مر الوقت، لكنّ واقع أنّ الناس ينشدون المعرفة بتحليلٍ منطقي وعقلي مختلف - حتى إنّ الشُّكوكِيين يقولون

بالمعرفة عبر رفضهم أن يكون ثمة حتميّة في هذه المسائل - إنّما يُظهِر التزاماً بقيمة المعرفة.

وربّما يُجادل التاريخاني بأنّه عند وضع سياقٍ محدّد للسعي وراء ما يُدَّعَى أنّه القيمة ذاتها في كلّ مكان وزمان، فمن السذاجة اعتبارها القيمة ذاتها بأيّ معنى جوهري. وحتى ولو كان هناك تماثل للقِيَم عند مستوى محض تجريدي، فكيف يمكن ذلك أنْ يُشكِّل مجتمعاً أخلاقياً له حقوق علينا كأفراد؟ إنّ أي تشابُهٍ للصفات، سواء الأخلاقية أو الجسدية، قد يكون كافياً لأغراض التصنيف، وتعريفنا كبشر أو أنواع محدّدة منهم، لكن ثمة حاجة إلى ما هو أكثر من ذلك لتعيين ماهية المجتمع أو الجماعة - لتسمية شيء ما مجتمعاً أو جماعة - مجموعة من الناس نشعرُ معها بنوعٍ من التضامن. ويؤكّد رورتي، على سبيل المثال، أنّ حِسّ التضامنٍ لدينا، أي الاحساس بأنّ شخصاً ما هو "مِنّا"، والمعتقدات المرتبطة به، هي محدّدة تاريخياً ولا تتجاوز الزمان والمؤسّسات. وبمقدور هذه المعتقدات، حتى حينما يعي مَنْ يتمسَّك بها طبيعتَها الطارئة، أن تُنظِّم الأفعال وحتى أن تُلهِم الناس على التضحية بأنفسهم لأجلها. ويرفض أنْ يكون لحِسٍّ بالهوية متمحورٍ حول الإنسانية القوة ذاتها لتحفيز الفرد كشأن التضامن مع الشركاء في الدِّين، أو الشركاء في الوطن، والرِّفاق الثوّريين، وهكذا دواليك. ويؤكّد أنّ "حِسّنا بالتضامن أشدّ ما يكون حينما يُنظَر إلى أولئك الذين يُشعَر بالتضامن معهم على أنّهم 'مِنّا'، حيث تعني 'مِنّا' شيئاً أصغر نطاقاً وأكثر محلية من الجنس البشري. ولذلك تكون مثلاً عبارة 'لأنّه بشري' تفسيراً ضعيفاً، غير مُقنِع لفعلٍ يتّسِم بالشهامة تجاه أحدهم"[49]. ويُعبِّر مايكل ساندل عن هذا الفارقٍ بشكلٍ صائب حينما يُجادل بأنّ المجتمعات هي تأسيسية للهويّات المشتركة وفَهْم الذات لدى أولئك الذي يشاركون فيها.

وعُضويّتنا في المجتمع هي التي تصوغ ما نحن عليه وما نعتبره مهمّاً من الناحية الأخلاقية، وما هو ذو شأنٍ في هذا الصدد يجد تعبيراً له في الترتيبات المؤسّسية لذلك المجتمع. ونحن لسنا ببساطة أفراداً مستقلّين قادرين على صَوْغ أو اختيار أخلاقية لأنفسنا[50].

ما هو مُسَلَّمٌ به مُقدَّماً في التفسير الليبرالي العام للفرد هو أنّ الطبيعة البشرية "عالمية". في المقابل، ترى النظرية التأسيسية أنّ الطبيعة البشرية "ظرفيّة" أو "عَرَضِيّة" (circumstantial). فالطبيعة البشرية هي نِتاج تشكيلات اجتماعية مختلفة حيث يجد الناس أنفسهم فيها. فدور السياسة في هذه العملية التشكيلية هو أكثر تبدّياً في النظرية التأسيسية منه في تلك الليبرالية. إنّ البُنية السياسية هي جزءٌ من النسيج الاجتماعي الذي يُشكِّل الأفراد. لذا فإنّ "الجمهوريّانيّة" كبُنية سياسية توفر الظروف التأسيسة للحكومات الجمهورية. وبغية تجنُّب تهمة النزعة "المحافظة"، تحتاج النظرية التأسيسية إلى إظهار كيف يمكن إدارج التطوُّر والتغيير في النظرية من دون الافتراض مُسبقاً وجود فرد "سابق للمجتمع" (pre-social) لا تاريخي كنقطة إسناد مرجعية.

ويعتمد براون، كشأن فروست، على هيغل في تفسيره لتطوُّر الشخصية الفرديّة. وهو يرفض بوضوح الماورائيات "الهيغلية" ويُقدِّم لنا تفسيراً "مُجرَّداً من العناصر الأُسطورية" (demythologised) لأفكاره[51]. إنّما عبر الأُسرة يُطوِّر الفرد شخصية وحِسّاً بالانتماء في عالم يستند إلى محبّة غير مشروطة. وتحمُّل المرء مسؤولية مهمّاته في سياق مجتمع مدني، والمشاركة في عالم المِلكِيّة الخاصة، أي السوق، والمؤسّسات التي تدعمها، تُشكِّل مرحلة إضافية في تطوُّر الوعي. لكنّ المشكلة هي أنّ:

المجتمع المدني يترك الأفراد في حالةٍ من المنافسة، حيث

يكافحون ضد بعضهم بعضاً ويختبرون القانون كقوة خارجية؛ وهذا ليس مُرضِياً. ووجبَ على الفرد المُكتمِل الشخصية ألاَّ يختبر الرادع القانوني على أنّه خارجي، أو ينظر إلى الأفراد الآخرين على أنّهم خصوم. ولا بُدّ للقوانين من أنْ تتّسِم بالصفة الداخلية والنظر إلى الآخرين كإخوة في المواطنية. أمّا دور الدولة العقلانية الأخلاقية - استناداً إلى حُكم القانون وفَصْل السُّلطات - فهو تنفيذ هذه المهمة[52].

وينبغي توافر هذه المُسَلَّمات الثلاث بغية صَوْغ الإنسان العقلاني بالكامل. وإنّما في الأزمان الحديثة نسبياً تطوَّرت مثل هذه الظروف. ولا بُدّ من النظر إلى المجتمعات السابقة على أنّها عملت ببطء على تطوير هذه المُسَلَّمات، ومقارنةً بالحاضر، وصوغ حرّية أفرادها على نحو غير وافٍ.

ويودُّ براون الاقتراح في ما يتعلّق بمسألة إعادة التنظيم في أوروبا أنّه بالنسبة إلى هيغل كانت العائلة، والمجتمع المدني، والدولة هي التي تؤدي أدوارها في صَوْغ الشخصية الفردية للإنسان وبنائها لكنّ الأُمّة، ولو أنّها قد تكون ذات فائدة في هذه العملية، لا علاقة لها بذلك بالضرورة. وفي الواقع، إذا ما أردنا أنْ نتوسَّع في هذا الخصوص، ليس هيغل صاحب نزعةٍ قومية. فقد أُسيء فهمه كمُناصِر للدولة الألمانية الجبّارة، بينما كان هَمُّهُ على الدوام الشعوب الجرمانية أو الألمانية، والأوروبيين الشماليين، الذين يؤلّفون معاً نظام الدول المُعاصِرة. ولا يسَع الدولة الأخلاقية في نظرية هيغل أنْ تصفح عن تعسُّف أو اضطهاد أُمّة لأخرى ضمن نطاقها. وكما يرى براون: "إنّما الميزة الأخلاقية للدولة لا سِماتها القومية هي التي تجعلها تستحق الدعم"[53].

ومن الصعب ملاحظة أنّ فلسفة هيغل حول الدولة هي أيضاً في

الواقع فلسفة تاريخ يستبدل فيها نظامٌ يستند إلى دولٍ نظاماً مماثلاً آخر. وفي ظل هذه الأنظمة المختلفة للدول تُحرَز أشكال مختلفة من الحرّية. ففي العالم الإغريقي، كان ثمة نظام "المدن ـ الدول" (*Poleis*). أمّا في العالم الروماني فكان ثمة نظامُ دولٍ ضمن إمبراطورية، بينما كان هناك في العالم الجرماني نظامُ دولٍ دستورية. وشدّد براون على واقع أنّه في "المدينة ـ الدولة" الإغريقية كانت ثمة حرّية متسرِّعة، تُحرَز للبعض فحسب، وتحديداً للمواطنين المدعومين بنظام رِقّ وعبودية. والأفكار المتصلة بالممارسات المختفلة التي سادت في ظل أنظمة متعددة قد قيَّدت مفهوم الحرّية المتوافرة لهؤلاء المواطنين. فقط عندما يتعذَّر إسناد تلك الأفكار وتصبح الممارسات فوق القدرة على التحمُّل، يخضع النظام للإجهاد ويفرض التغيُّر.

ومن وجهة نظر براون، هناك عموماً عددٌ من المزايا الحسنة في فلسفة هيغل والنظرية التأسيسية. أولاً، إنّهما توفران بديلاً، بتفسيرٍ للحرّية كذاك الذي تُقدِّمه الفردانية الليبرالية، لكن مع فارق أنّ الفرد والدولة لا يُعتبران متعارضين. إنّهما تعرضان أسباباً وراء اكتساب نوعٍ معيّن من الدول أهمية أخلاقية، إلا أنّهما على عكس أشكالٍ أخرى من المجتمعانية، لا يُرسيان المجتمع الأخلاقي أو الدولة على أساس القومية. ويمكن أن تستند الدول إلى الأمم، لكن لا حاجة إلى ذلك دوماً. ثانياً، تُعتبر الدولة المؤسّسة الأخلاقية المركزية، وحقوقها على الفرد كثيرة، وهي مع ذلك دستورية ومُنظَّمة بحُكم القانون. ثالثاً، يُقدِّم لنا هيغل تفسيراً تاريخانياً للقومية والحرّية من دون الوقوع في النسباوية. وتعزو التاريخانية في الأساس الأفكار والممارسات إلى الظروف السائدة، في حين تجادل النسباوية بأنّه ليس لدينا معايير متجاوزِة للتاريخ والثقافات يمكن من خلالها الحُكم على إحداها

مقارنةً بالأخرى. إلاَّ أنّ هيغل لم يتمكّن من القيام بذلك إلاَّ بفضل ماورائياته، التي يرفضها براون تماماً. ويُظهِر هيغل التبدّيات التخصيصية للحرّية في سياق "عقلٍ عالمي أو كُلِّي" *(Geist)*، أو "الرُّوح" المتجلّية في العالم. ولهذا السبب يمكن أن تكون إحدى مراحل الحرّية بالنسبة إلى هيغل أفضل من الأخرى. رابعاً، يؤكّد براون أنّ المُنظِّرين التأسيسيين يمكن أن يشاركوا مع العديد من الأُممين التزاماً بحقوق الإنسان. ولا بُدّ لهذه الحقوق، كما يدّعي هؤلاء، من أنْ تتحقّق في دولة. ووجبَ التأكيد أنّ مصدر تلك الحقوق بحسب رأيهم هو مختلف المجتمعات التي تمنحها تعبيراً أو إبداءً. وبعبارة أخرى، إنّ الفرد لا يملك تلك الحقوق على نحو مستقل من مجتمعه. خامساً، تُشدِّد النظرية على أنّ البشر هم أفراد فحسب نتيجةً لكونهم في علاقاتٍ مع بعضهم بعضاً، فيما يعتمد النمط الذي يُصبِح عليه الإنسان إلى حدٍ كبير على نوع المجتمع الذي يعيش فيه.

وفي تطبيقٍ لهذه المفاهيم على الوضع الحالي في أوروبا، يجادل براون بأنّ المعركة الأيديولوجية بين الشرق والغرب يبدو أنّها انجَلَتْ عن نصرٍ لليبرالية. لكنّ المفارقة هي أنّه في زمنٍ تُعتبر فيه الفردانية الليبرالية في الغرب مُصَوَّبَة نحو الأُممية ومُقَلِّلةً من أهمية حقوق أو ادّعاءات "الأُمّة ـ الدولة"، فإنّه في الشرق تنبعثُ ادّعاءات الأُمّة من جديد. ومع انهيار "الشيوعية" وإعادة اعتماد، أو في بعض الحالات تبنّي، قوى السوق والمِلكِيّة الخاصة، لا بُدّ للتماسُك الاجتماعي من أنْ يجد تعبيراً جديداً، لا سيّما إذا كانت تلك الأُمم المنبثقة حديثاً ستُواجِه مشكلات إعادة التنظيم الحالية وبناء أُسس للمستقبل. ويؤكّد براون أنّ مثل هذا المشروع يتطلّب حِسّاً قوياً بالتضامن، أو بحسب تعبير بوسانكيه، لا بُد من أنْ يكون هناك حِسّ

بـ "إرادة عامة" في مواجهة المفهوم الليبرالي القائل بالمشاركة في مشروع مشترك لفائدة مُتبادَلة. وبعبارة أخرى، لا بُدّ أنْ يكون هناك حِسّ قَوي بالانتماء إلى مجتمع. ويجادل براون بأنّه فقط عند التطلُّع من منظور الأُممية الليبرالية تبدو ادّعاءات القومية والحَقّ القومي في تقرير المصير رجعيّة ومتعارضة مع مسار أو نزعة التكامُل. وعند التطلُّع من منظور المجتمعانية أو النظرية التأسيسية، كما يُفضِّل براون تسميتها على خطى فروست، يمكن أنْ تؤخذ ادّعاءات الأُمّة على نحو أكثر جدّية. وتتمثَّل ميزة هذه النظرية، بمواجهة الأُممية الليبرالية، في أنّها تُظهِر دور المجتمع في تشكيل الفرد أو صَوْغه. وهي ترفض أي أولوية للفرد على المجتمع.

ولا يستبعد موقف براون بالضرورة تطوُّر مجتمع عالمي من نوعٍ ما، بيدَ أنّ تطوُّر التواصُل الأكبر بين الأفراد عبر حدود الدول ونشوءَ تواكُلٍ أو اعتمادٍ متبادلٍ عالمي لا يُشكِّل بحد ذاته مجتمعاً عالمياً. ربّما تُمثِّل مثل هذه التطوُّرات ظروفاً ضرورية لكن غير كافية لانبثاق مجتمعٍ عالمي. وكما يؤكّد براون "لا يستحدث مثل هذا التواصُل بالضرورة الوعي الأخلاقي الأساسي بهويّة مشتركة منشودة"[54]. ولا ريب أنّه من خلال عمل العديد من وكالات الغوث والمساعدة وزيادة "الاتصال الجماهيري" (mass communication) ثمة تنامٍ متواصلٍ في الاهتمام بحقوق الإنسان لدى أولئك الذين يعيشون في ما يتعدّى حدودنا. وثمة حِسٌّ متنام بالتماثُل مع الآخرين قد ترافق مع تواكُلٍ عالمي أكبر. لكن إذا ما كان هناك بُدٌّ لحِسٍّ بمجتمع عالمي، فأيّ نوع من المجتمع يكون؟ غالباً ما يتحدّث أُمميون، أمثال بايتز وسينغر (Singer)، عن مجتمع عالمي للإنسانية، له الحَقّ الأكبر علينا ويستأثر بالأولوية على الالتزامات الأكثر تخصيصية تجاه عائلة المرء، وأصدقائه، ومواطنيه. لكنّها ليست بالضرورة وجهة النظر الوحيدة.

ويمكن الإقرار بدرجات من الالتزام لا تتطلّب مِنّا مَنْح الأولوية لجميع أُخوتنا في البشرية، بل عدم التجافي عنهم. ويؤكّد براون أنّ حتى هذا المستوى من المجتمع يصعُب تحقيقه على المستوى العالمي.

على سبيل المثال، يُجادل براون بأنّ الولاءات "العالمية" و"التخصيصية" تتصادم تماماً لأنّ مسألة الهويّة هي أساسية جداً في بناء شخصية المرء. وتنشأ الحقوق المعيارية المتنافسة المُترتِّبة على الأفراد من مصادر مختلفة بالكاد تكون متوافقة. والهويّات المنتقلة ثقافياً التي تُراعَى فيها تراتبيات صارمة وتُحترَم من قِبَل المُشاركين فيها قد تكون مُستهجَنة لدى الليبرالي الأُممي، لكنّها قد لا تكون موجودة أصلاً لدى الشخص الذي غرسَتْ فيه ثقافتُه أنّه استُغِلّ أو أُخضِعَ بشكلٍ جائر[55]. وتتمثَّل "تهكُّميّة" هذا الموقف بالطبع في أنّ مثل هذا التصادُم غالباً ما يُرَى بين "العالمية" و"التخصيصية" فقط من جانبٍ واحد. ففي الصِدام الفكري بين الإسلام والعالمية الليبرالية، على سبيل المثال، كُلٌّ يرى في الآخر "تخصيصياً" لأنّ كِلاهما يدّعي أنّه يُمثِّل عقائدَ عالمية مُنطبِقة على الجميع.

وفكرة الهويّة القومية ومفهوم الأُمّة كمصدرٍ للالتزام الأخلاقي، وحتى كأساسٍ لالتزام المرء تجاه مواطنيه، لا تتوافقان مع فكرة حقوق الإنسان العالمية والواجبات تجاه الإنسانية. لكن يمكن التعبير عن فكرة التوافقية بوسائل شتّى. وتتمحور المسألة الفعلية حول المكانة الأخلاقية النسبية لدى الأُمّة، والدولة، والمجتمع العالمي، وأيّ مجموعة من الالتزامات وجب اعتبارها ذات أولوية على الأخرى.

أولاً، نجد وجهة النظر القائلة بأنّ حقوق الإنسان تنبثق من المجتمع ارتقاءً إلى أُمّة مقرِّرة لمصيرها، ومن خلالها تجدُ تعبيراً في

المجتمع الدولي. وهذا هو المقصد الذي يرنو إليه والزر عندما يُجادل بأنّ الأخلاقية القصوى، النوع المُنغَرِس في مجتمعاتنا وممارساتنا الاجتماعية، تتقدَّم على الأخلاقية العالمية الدُّنيا، التي هي في الواقع مُستخلَصة من الأولى[56]. وكانت إليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt) تعي تماماً دور المجتمع في حفظ حقوق الإنسان وصَوْنها عندما سألت: "في النهاية، من أين تبدأ حقوق الإنسان العالمية؟ في أماكن صغيرة، بالقُرب مِنّا..."[57]. ويتضمن حِسٌّ بالهويّة القومية مفاهيمَ عالمية على غرار الحقوق الطبيعية والحَقّ في تقرير المصير[58]. ويُعلِن ميثاقا الأمم المتحدة، حول "الحقوق المدنيّة والسياسية" وحول "الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية"، تقريرَ المصير كحَقٍّ أساسي لجميع الشعوب. وجرى التشديد عليه كحَقٍّ من حقوق الإنسان في العام 1960 من خلال "إعلانٍ" تبنّته الجمعية العمومية للأمم المتحدة حول "مَنْح الاستقلال للبلدان والشعوب المُستَعمرة" (القرار 1514, XV). وهو تشديدٌ بالفعل على حقوق الأفراد ضمن مجموعات قومية، وإقرارٌ بأنّ الحَقّ القومي بتقرير المصير هو شرطٌ أساسي للتمتُّع بمزيدٍ من حقوق الإنسان. إنّ حرّية الأُمّة تتقدّم على حرّية الفرد.

وكان برنارد بوسانكيه قد أكّد قبل نحو قرنٍ من الزمن أنّ القومية كانت متوافقةً تماماً مع الإنسانية، ومصدرَ كلّ ما ارتقى إلى منزلة المبادئ العالمية وحافظةً له. وهو بذلك يتَّبع خُطى ت. هـ. غرين بإيمانه أنّ التقدُّم البشري تماثلَ مع وعي لخيرٍ يشترك فيه الإنسان مع الآخرين[59]. إنّها الفكرة القائلة بأنّ رفاهي أو صالحي ليس عابراً. إنّه مشتركٌ مع مجموعة من الناس يُعَدُّ صالحُهم كشأن صالحِي، أولئك الذين أهتمُّ بهم من خلال اهتمامي بنفسي. وبعبارة أخرى، لا فُصامَ بين صالحي وصالح المجموعة. وأيّ واجبٍ أكنُّهُ

تجاه البشرية إنّما ينشأ بفعل مفهومٍ يزداد شمولاً ليضم أولئك الذي أعتبرهم مشتركين في الصالح العامّ. إنّما الاعتراف بمزيدٍ ومزيدٍ من الناس كجيرانٍ لنا وإدراجهم في المجتمع الأخلاقي هو الذي يستحدث التزاماتنا نحوهم. ويرى غرين أنّ ما تغيَّر هو ذلك الذي نعتبرهُ مُهيَّأً لأنْ يكون جاراً لنا، لا "حِسّ الواجب تجاه الجار"(60).

وفيما تُعَدّ الدولة الوحدة الاساسية في العلاقات الدولية، فإنّ هذا لا يستبعد فكرة وجود أخلاقية دولية. ويُعبَّر عن وجهات النظر هذه من ناحية مجتمع عالمي لدولٍ تملك في إطار علاقاتها مع بعضها بعضاً حقوقاً ومسؤولياتٍ أخلاقية على حدٍ سواء. والدول ذات السيادة هي المواضيع الذاتية للقانون الدولي، في حين إنّ الأفراد هم أهدافه. والتمسُّك بمبدأ التدخُّل قد يفسح في المجال أمام تدخُّل دول أجنبية في الشؤون المحلية للآخرينً مستغلة أبسط الذرائع الأخلاقية. وربّما هناك مَنْ يدعو ذلك "تتابعية" شكُّوكية قانونية أو تبريراً حصيفاً لنظام دولي يستند إلى دول. في المقابل، ربّما يقتضي الاعتراف بالسُّلطة السيادية احتراماً متبادلاً للحقوق الطبيعية للجميع عند كلّ جانبٍ بصفتهم "أفراداً أخلاقيين أو معنويين"، في حين إنّ الموافقة على مبدأ عدم التدخُّل هي تعبيرٌ عن احترامٍ لتلك الحقوق. وأساسُ الالتزام الأخلاقي هو إجمالاً "القانون الطّبيعي" لدى مُفكِّرين كلاسيكيين أمثال وولف، وبوفندورف، وفاتيل. لكن لعلّنا نأخذُ نظام الدول بحد ذاته، لا المجتمع الأخلاقي العالمي للإنسانية، كمجتمعٍ للقِيَم المُتشارِكة التي قد ينبثق منها الجدال الأخلاقي.

توسيع نطاق المجتمع الأخلاقي: عدالة تتجاوز الحدود

أودُّ في هذا الفصل أنْ أُظهِر بإيجاز، سواء من وجهة نظر أُممية أو مجتمعانية، أنّ الغاية الجوهرية ذاتها منشودة من قِبَل العديد من

المُنظِّرين السياسيين للعلاقات الدولية، وهي توسيعٌ للمجتمع الأخلاقي الذي يُرسي درجة محدّدة من العالمية، مع السعي في آن إلى الحفاظ على الفوارق واحترام الهويّات المختلفة. إنّما الواسطة أو الآلية التي يجري فيها هذا التوسيع تبقى محط جدل: مثلاً ما إذا كان التوسيعُ يجري بواسطة منظور النظرية النقدية لدى لينكلايتر حول التغلُّب على التغريب، أم محاولة والزر لإظهار كيف يمكن العالمية "الرقيقة" أن تتطوّر من تخصيصية "كثيفة"، أم النظرية التأسيسية لدى ميرفن فروست حول المعايير الاجتماعية المتشاركة، أم المجتمعات المتداخِلة لدى جانا تومبسون، أم توسيع نطاق التعاطف الوجداني لدى رورتي، أم العالمية البنائية لدى أونيل التي تُوحِّد بين العدالة والفضيلة. إنّه إذاً مشروع يُحدِّث مَطْمَح "المثاليين" لتوسيع المجتمع الأخلاقي ليصبح متضمِّناً أكثر فأكثر لجميع الناس الذين نودُّ الاعتراف بهم كجيرانٍ لنا. إلا أنّ مَطْمَح "المثاليين" لديه نقاط ضعفه. فالمثاليون يمليون نحو ما يدعوه والزر "العالميين" الذين يعتمدون نموذج التفسير بالترابط الجوهري أو القانوني. ومن خلال أخذهم لأفكار الحرّية وخيار الفرد كمحورٍ للتطوُّر البشري، من وجهة نظر الحاضر واعتبار أي عوائق أمام التحقُّق الذاتي بمثابة ميول تاريخية تراجعية، تمكّن هؤلاء، على الرغم من كونهم مجتمعانيين، من تجنُّب "النسباوية". لكنّهم بقيامهم بذلك كانوا يُرسون طريقة حياة باعتبارها مُحِقّة ومنشودة لتقدُّم العالم أخلاقياً. وقد برَّر العديد من "المثاليين" البريطانيين الإمبرياليةَ على أساس أنّ ثمة واجباً للأمم الأكثر تحضُّراً يتمثَّل في الارتقاء بالأمم الأدنى إلى مصاف التمكُّن من الحُكم الذاتي.

والمُنظِّرون المعاصرون الذين أقرَّوا بوجوب تضمين المجتمعات التخصيصية والأُمّة (لكن ليس بالضرورة الدولة) في أي نظرية أُممية

تسعى إلى تجنُّب تضمينات مسار المثاليين. ويقترح لينكلايتر أنّ ما هو مطلوبٌ إرساء توازن بين الحاجة إلى تحديد القِيَم المتجاوزِة للحدود القومية واحترام الفوارق الثقافية[61]. ويُخبرنا أنّ مهمّة أي نظرية أساسية في العلاقات الدولية هي أن تتجاوز الماركسية وتُطوِّر نظرية أكثر ملاءمة تُركِّز على الدولة. وجرياً على ذلك، ينبغي على النظرية النقدية "أن تعتبر المشروع العمليّ لتوسيع المجتمع الأخلاقي فيما يتعدّى الأُمّة ـ الدولة المسألة الأكثر أهمية بالنسبة إليها - وليس فقط كخلفية للصراع الأساسي المزعوم بين الطبقات الاجتماعية المتضادة"[62].

ويُقدِّم لنا لينكلايتر تاريخاً فلسفياً تكمن في صميمه فكرة تطوُّر حرّية الإنسان. إنّه تطوُّر مثالي يتم من خلاله التغلُّب على مشاعر الفرد بالإغتراب والعجز في ترتيباتٍ اجتماعية ودولية أكثر ملاءمة وإيفاءً بالغرض. ويؤلّف هذا التاريخ الفلسفي، الذي استلهمه كُلٌّ من "كنت"، وهيغل، وماركس، وكولينغوود، مقياساً للمُثُل يتمحور حول الفكرة ‘‘الكنتية’’ القائلة بإسهام ارتباطاتٍ بشرية مختلفة في إحراز المواطنية العالمية. وحقّقت حرّيةُ البشر تقدُّماً بداية عبر التغلُّب على الإغتراب الذي أحسَّ به الأفراد الذين بصفتهم امتلكوا حقوقاً كأعضاءٍ في قبائل لكنّهم لم يتمتّعوا بأيٍّ منها في علاقاتهم مع قبائل أخرى. فالأفراد مُنغمِسون كلّياً في تخصيصية قبيلتهم، وتُهيمن عليهم الطبيعة والخوف من النبذ والإقصاء، أي إبعادهم عن المصدر الوحيد لهويّتهم؛ فهم لا اتجاه لديهم لصنع تاريخهم والاعتراف بالتزاماتهم تجاه الآخرين خارج مجتمعهم. ووعيهم لقدراتهم على صنع التاريخ والدخول في علاقات غير تلك المتّسِمة بالتضاد مع مجتمعات خارجية هو شرطٌ مسبق للانعتاق من هذه الحالة. إنّ تأسيس مجتمعٍ سياسي هو خطوة تتجاوز القبائلية إلى تقبُّلٍ مشتركٍ لنظامٍ قانونيٍ

يكون فيه جميع المواطنين متساوين وأصحاب حقوق. وبذلك يستأثر القانون بالأولوية على العُرف في إدماج أعضاء مجتمعات ثقافية مختلفة في وحدة سياسية واحدة. ويتم التغلُّب على الاغتراب بين الدول في استحداث مجتمع سياسي عالمي يحتفظ فيه الأفراد بحقوقهم كبشر. وتلك العملية هي التي تشمل اعتراف الدول بالمساواة مع الدول الأخرى، وتطوير القواعد التي تُنظِّم سلوكها في علاقاتها المتبادَلة، وأخيراً توسيع تلك القواعد لتشمل نظام الدول. وهذا يفترض تطوُّر طبيعة عقلانية مشتركة وإيجاد التزام يتعدّى حدود التزامات المواطنية إلى وعي أخلاقي أكثر تقدُّماً يعترف بالالتزامات تجاه الإنسانية ككُلّ. والنتيجة هي تحوُّل السُّلطة السيادية للدولة إلى نظام سياسي عالمي "يكون فيه لجميع البشر حقوق مخصوصة لا تُنزَعُ منهم (inalienable rights)، بما فيها حق الحصول على الموارد المادية الخاضعة لسيطرتهم؛ وهو نوع من المجتمع الدولي يكون فيها للأفراد حقوق بصفتهم بشراً ولأغراض تعزيز تطوُّرهم الفردي"[63]. والحالة الراهنة للعلاقات الدولية كما حدّدها "الواقعيون" هي من وجهة نظر لينكلايتر عند مرحلة تعي فيها الدول على نحو غير وافٍ قدرتها للتغلُّب على القوى النظامية الهيكلية للنظام الدولي التي تُعتبر خارج سيطرتها. وتتمثّل مهمة النظرية النقدية في تقديم تفسير لسُبُل التصرُّف في البيئة الدولية التي من شأنها أن تُمكِّن الناس من تخطِّي العوائق النظامية الدولية وتولِّي زمام تاريخهم[64].

ويقتضي التاريخ الفلسفي لدى لينكلايتر الإقرار بأنّ العلاقات الاجتماعية وتلك القائمة بين المجتمعات هي استحداثات تاريخية تكشف قدرة الإنسان على استحداث أشكالٍ من الحياة قادرة على تبديد الاغتراب بين المجتمعات، وهي عوائق للتطوُّر الشخصي. إلا أنّ التفسير الذي قدّمه لا يعتمد على التحقُّق التاريخي، لأنّه تحديدٌ

مثالي لسِمات تطوُّر حرّية البشر. بيدَ أنّ مثالية هذا التفسير تعتمد على تقبُّل المقدّمات المنطقية الأوّلية. فكما كان الحال مع ماركس، هناك افتراضٌ بوجود جوهر بشري، أو كينونة للجنس البشري، تنسلخُ أو تغتربُ عنها الأفراد في ارتباطاتهم الضيقة الأصغر نطاقاً التي علِقوا فيها. وتؤلِّفُ التشكُّلات البشرية المحدّدة كقبائل ودول أنواعاً من الاغتراب تقود إلى حِسٍّ بالعجز، في حين إنّ الارتباطات الأوسع نطاقاً، بما في ذلك المجتمع العالمي، تُسهِمُ في إرساء حرّية فردية أكبر. ويُعرَّف التقدُّم كنموٍ في الاعتراف بنطاقٍ خاص تَصبح فيه استقلالية الفرد متبدّية في العلاقات الشخصية ليس فقط داخل المجتمع بل على المستوى الخارجي أيضاً من دون إعاقة. إنّه مفهومٌ فرداني للحرّية البشرية ينطوي على التحقُّق المتنامي من أنّ القيود المفروضة على أفعال الفرد هي نتاج الإرادة البشرية ويمكن تعديلها. وذلك يفترض أنّ التطوُّر التاريخي، ولو كان مثالياً، يتجّه نحو مفهومٍ مشترك للعقلانية ووعي أخلاقي متسام. وتكمن في صميم هذا التفسير الفكرة القائلة بأنّ أشكال التعلُّق والالتزام التي تنشأ من ارتباطات تخصيصية، على غرار الأُسرة، والقبيلة، أو الأُمّة، هي بدائية ويشوبها النقص، وحتى غير عقلانية مقارنة بالغاية المثالية لمجتمع عالمي تكون فيه التزامات البشر تجاه بعضهم بعضاً كأفرادٍ لا كأعضاءٍ في ارتباطات أقل شأناً. ويُعرِّف لينكلايتر التقدُّم بكونه مساراً صعودياً نحو مستوى العالمية الأخلاقية. لكن لا يتّضح بأيّ حالٍ من الأحول إلى أي مدى يُقيَّم فيه التنوُّع الثقافي عند هذا المستوى، الذي يُهيمن فيه مفهوم "الليبرالية الغربية" للحرّية. ذلك يفرض تعلُّقاً عاطفياً وأخلاقياً بالمجتمع البشري من حيث هو، بما يمنح اعتباراً محدوداً للمدى الذي تتشكّل فيه الهويّة في إطار عملية الاعتراف من قِبَل مختلف المجتمعات التخصيصية، التي غالباً ما تضع التزامات لنا، ليس على حساب الآخرين بل لإرساء أولويات. أمّا نسخة براين باري

من العدالة العالمية كتجرُّدٍ غير تحيُّزي، فقد تبلّورت مع أخذ هذه المشكلة في الاعتبار. فهو يُقِرّ على عكس غودوين (Godwin) بوجوب أنْ نتمكّن من التمييز بين درجة التزاماتنا تجاه الأُسرة، والأصدقاء، والزملاء، والتزاماتنا تجاه البشرية ككُلّ وإدراك أنّ الوسط المناسب للإيفاء ببعض التزاماتنا لا بُدّ أن يكون مؤسّسات الدولة(65). وكان لينكلايتر قد أقرَّ منذ أمدٍ ليس ببعيد بتعذُّر تبرير الإغفال عن تلك الالتزامات واعترفَ بالغلبة العالمية لسياسة الضم والإقصاء.

ومسار والزر نحو العدالة في النطاق الدولي قد أحدثَ بعض الإرباك. ففي كتابه *Spheres of Justice*، يبدو والزر تعدُّدياً راديكالياً، مُنكِراً لوجود أي قوانين عالمية للعدالة. وهو يرفض أنْ نُرسي مفاهيمنا العادية عن العدالة على مبادئ أساسية مثل المعاملة بالتساوي، والاستحقاق بحسب الجدارة، أو الحقوق المخصوصة التي لا تُنزَع. ويؤكّد وجوب أن ننظر إلى العدالة كنِتاج لمجتمعاتٍ سياسية محدّدة، في أزمانٍ معروفة، وأن يكون تفسيرنا للعدالة مبنيّاً على نقاط إسناد تُمليها تلك المجتمعات. وضمن أي مجتمعٍ، لا سيّما المجتمعات الليبرالية، ثمة مجموعة متنوّعة من الفَوائد الاجتماعية التي يحكم توزيعَها معيارٌ مختلفٌ في نُطُق نشاطها ذات الصلة(66).

واقترح والزر في مكان آخر أنّ ثمة مجموعة محدودة من قواعد الأخلاق العالمية تُشكِّل متطلبات العدالة عبر الثقافات، على غرار الأمل بعدم التعرُّض لخداع، أو المعاملة بوحشية قاسية، أو الاغتيال(67). وفي الواقع يطرح والزر فكرة وجود مجتمعٍ دولي لا يُرسي أُسسه على عقدٍ طبيعي أو فَرَضِي، كما في موقف جون راولز الأصلي، بل على مُثُلٍ ومبادئ أصبحت مقبولة عموماً من قِبَل قادة الدول ومواطنيها. ذلكَ أنّه يرغب في إجازة الاختلاف، فيما يوافق

على عالمية "رقيقة". وكما اقترحتُ في وقتٍ سابق، ليست العالمية لدى والزر سابقة للأخلاقية "الكثيفة" المرتبطة بالمجتمعات، بل هي مُستخلصة منها. لكنّها ليست ما يدعوه عالمية نموذج التفسير بالترابط الجوهري أو القانوني، التي تمنح أولويةً لنمطٍ قويم للحياة، ويمكن استخدامها كأساسٍ لمجادلاتٍ الإمبرياليين. وبدلاً من ذلك، تُعتبر عالميّته تكراريّة، تُقِرّ بأنّه، استناداً إلى حدٍ أدنى من القيود العالمية، هناك طرقٌ مختلفة وقيِّمة للعيش لها حقوقٌ متساوية للازدهار في مواقعها الخاصة وتستحقّ احتراماً مُسَاوياً لاحترام طُرقِ عيشنا[68].

ويلتزم ميرفن فروست اعتبارَ الدولة الوحدة الأساسية في العلاقات الدولية. وتُشكِّل هذه الوحدات معاً مجتمعاً من الدول. وهو يأخذ النظام الدولي كمُعْطَى، وهو يحاول تحديد المعايير الراسخة المرتبطة به والتي تحظى بقبولٍ كبير من قِبَل أعضائه. ومن ثم يسعى إلى إرساء نظرية خلفية يمكن استخدامها لتبرير المعايير الراسخة وإعطاء بعض الإرشادات في القضايا الأخلاقية الشائكة في العلاقات الدولية. ويؤكّد فروست أنّ غياب ذلك النوع من الأُسس للنظرية الأخلاقية الذي حَلِمَ به الفلاسفة لا يعني تعذُّر الجدال الأخلاقي واستحالة الوصول إلى الاستنتاجات الأخلاقية بالتحليل المنطقي من المقدّمات التي نعتقد بها جميعاً. وهو يؤمن على غرار مُنظِّري "القانون الطبيعي" أنّ مجتمعاً من القِيَم المتشاركة ينبغي افتراضه مسبقاً من أجل إجراء النقاش أو الجدال الأخلاقي. بيدَ أنّه يختلف عنهم بإيمانه أنّه بعيداً من كون مجتمع القِيَم مستقلاً عن نظام الدول المُعَصْرِن، فإنّ هذا النظام بحد ذاته هو الذي يوفّر "العُرف الاصطلاحي (idiom) الذي يجري في إطاره الجدال المعياري"[69]. وأيّاً تكن الاقتراحات لتعديل النظام الدولي فلا بُدّ أنّ تُصَاغ بالأسلوب الاصطلاحي المعاصر للدولة، تلك اللغة التي تؤمِّن بالفعل

المفردات للنقاش أو الجدال المعياري. ومن بين المعايير الراسخة التي يُحدِّدها، الاعتقاد بأنّ نظام الدول التي تكون فيه كلّ دولة ذات سُلطة سيادية، هو ممّا يستحقّ الحفاظ عليه. ومن هذا المعيار تنبثق معايير أخرى: أولاً، من السيئ أن تُقدِم الدول على توسيع سُلطتها السيادية بإخضاع دولٍ أخرى، وثانياً، من الجيد الحفاظ على النظام عبر توازن للقوى. ويُعتبر حُبُّ الوطن مَحْمَدةً، وإنّه لمعيار راسخ أن تُقدِم الدول أولاً وأخيراً على حماية مصالح مواطنيها. وكذلك يُعتبر حق تقرير المصير وعدم التدخُّل من الأمور الصالحة. وهناك أمور مماثلة في ما يتصل بالقانون الدولي، والسلام بحيث إنّ الحرب تحتاج إلى تبريرٍ خاص. وتُقبَل تلك المعايير المتعلّقة بالتبريرات الخاصة بالحرب ومُجرياتها، والعقوبات الاقتصادية، والأمن الجماعي، والديبلوماسية المؤسّسية. ويُعتبر التحديث أو العصرنة بين الدول وكذلك التعاون الاقتصادي بين الدول من المعايير الراسخة. وإضافة إلى ذلك، يندرج ضمن تلك المعايير اعتبارُ المؤسّسات الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان من المبادئ الصالحة[70]. وأراد فروست أن يُقدِّم نظرية خلفية تُبرِّر صَوْن نظام الدولة ذات السيادة المتوافقة مع احترام حقوق الفرد. والعلاقة القائمة بين حقوق الفرد والمؤسّسات هي ذات تضمينٍ مشترك: فلا أسبقِيّة لأيّ من الجانبين على الآخر، وكُلٌّ يعتمد على الآخر. وما يستدعي توضيحه ليس سبب تقبُّل المتعاقدين في "حالة الفِطرة الطبيعة" للقيود المفروضة على أفعالهم مقابل حماية حقوقهم، بل كيف أنّ الادّعاء بامتلاك حق يقتضي بالضرورة وجود مثل هذه القيود ضمن سياق معايير تتصل بالدولة والحقوق. ونحن كأفراد إنّما "تصوغنا" العلاقات التي نُقيمها مع الآخرين. فنحن نملكُ قيمة وقدراً كأفرادٍ من حيث الاعتراف بنا كأعضاءٍ في المجتمعات التي نُشارِك فيها، والأُسرة، والمهنة، والمجتمع المدني، والإطار القانوني، وأخيراً الدولة. والذات

المُكتملة الطابع تتألف من أشكالٍ عديدة من الاعتراف، وما لا توفره مؤسّسة تُعوِّضه أخرى. ويُظهِر هيغل، على سبيل المثال، كيف تتحقّق الشخصية الفردية بالأشكال المختلفة من الاعتراف التي تُتيحها الأُسرة، والمجتمع المدني، والدولة، وكيف أنّ النقص في إحداها تُعوِّضه الأخرى لكن من دون أن تستبدله. وفي إطار تأييده الواضح لنظرية هيغل، يرى فروست وجوب ألاَّ يُنظَر إلى الدولة، كما يفعل مُنظِّرو العقد، كارتباطٍ طوعي لحماية المِلكِيّة وحقوق الأفراد، بل بمثابة كُلٍّ تستند إليه شخصيتهم الفردية: ليس كشيءٍ يختبرونه مُنسلِخاً عنهم، بل ككيانٍ تُعتبر قوانينه انعكاساً وتبدّياً لإراداتهم. فمن الطبيعي إذا كانت مصالحي مُتضمِّنة ومُصَانة في وحدة الدولة أن أُحرِز شخصية فردية وحرّية كاملة. فضمن نطاق الدول، يغدو الأفراد أحراراً، إلا أنّ الحرية كمُواطنين لا تزدهر بالكامل إلاَّ عند الاعتراف باستقلالية الدولة من قِبَل الدول الأخرى. ويوفر النظام الدولي للدول مستوى تأسيسياً إضافياً للاعتراف[71]. ويمكن القول باختصار أنّه بعدئذ لا ينشأ ذلك التناقضُ بين السُّلطة السيادية والحقوق الفردية الذي كان ميزة بارزة في نظرية التعاقد. ففي هذه النظرية، تسبق الشخصيةُ الفردية، الشرط الأول لممارسة الحقوق، الدولةَ في الوجود، فيما تتصادم حماية تلك الحقوق على الأغلب مع السُّلطة السيادية للدولة. وفي نظرية فروست، تنشأ الحقوق مع تشكُّل الشخصية الفردية، ليس في مرحلة سابقة للمجتمع، بل من خلال الأُسرة، والمجتمع المدني، والدولة. إنّ حقوق الفرد والسُّلطة السيادية للدولة هي مُكمِّلةٌ لا مُناقِضة لبعضها بعضاً. والدولُ في حد ذاتها، في نظرية فروست، تؤلّف مُجتَمعاً تُحرِز فيه حرّيةُ الفرد أقصى التحقُّق. أمّا الدولُ التي لا تعترف بها الدولُ الأخرى كدولٍ، والتي ربّما تأخذ طابع المستعمرات، فليست حُرّة ومقرِّرة لمصيرها، وبالتالي ليس شعبها حرّاً بالكامل.

ومن وجهة نظر العدالة الدولية، ترى جانا تومبسون أنّ فكرتها القائلة بالإجماع المُتداخِل بين المجتمعات المُتداخِلة أو المُتشابِكة، الذي يُشكِّل إدراكها أساساً للحياة الأخلاقية للأُمّة، تتجاوز حدود الدولة. وهي تُشارِك مُنظِّري الديمقراطية الأُمميّة فكرَتهم القائلة بأنّه ما من شيءٍ حصينٍ ذي حرمة حول الأُمم ـ الدول[72]. فالدول بحد ذاتها غالباً ما تضم أكثر من أُمّة، فيما يمكن للأُمم من حيث المبدأ أن تُشكِّل أساساً للمخطّطات "الأمميّة الكوزموبوليتانية". والعديد من المجتمعات المتشابِكة والمتداخِلة، على غرار الأديان، والحركات الاجتماعية، والمجتمعات المُثقَّفَة، وما شابه ذلك، هي بالفعل متجاوزِة للحدود القومية. وأفضلُ ظروفٍ للعدالة في ترابطٍ متزايد أبداً بين المجتمعات المتشابِكة هي حرّية الارتباط وانفتاح المجتمعات[73].

وهذا يختلف عن أساس القانون الطبيعي لمجتمع البشرية في طرحه هويّة تاريخية للالتزامات الأخلاقية المترتّبة، أولاً تجاه الأُسرة، ومن ثم إزاء القبيلة، والأُمّة، والدولة، وأخيراً الإنسانية جمعاء. وتوسيع نطاق المجتمع الذي يسود فيه الصالح العام إنّما يترتّب عليه توسيع إطار الالتزامات المُستحقّة تجاه عددٍ أكبر من الناس وبالتالي إزاء الإنسانية ككُلّ. وممّا يدعو للإستغراب أنّ ذلك هو الموقف الذي يؤيِّده رورتي من وجهة نظره الليبرالية البورجوازيّة. فهو يؤكّد بأنّه وجبَ علينا توسيع حِسّنا لمفهوم "نحن" ليشمل أولئك الذين كُنّا نعتبرهم سابقاً "هم". ويقول: "الطريقة المُثلى هي أنْ نأخذ شعار 'لدينا التزامات تجاه الكائنات البشرية من حيث هم مثلنا' كوسيلةٍ لتذكير أنفسنا بوجوب الاستمرار في محاولة توسيع حِسّنا لمفهوم 'نحن' بقدر استطاعتنا"[74]. وما أراد رورتي قوله هو أنّ "ما من شيءٍ يتصل بالخيار الأخلاقي يفصل الكائنات البشرية عن الحيوانات ما خلا وقائع العالم الطارئة تاريخياً، والوقائع الثقافية"[75]. تلك

الوقائع هي تحقُّقنا من صَوْغِنا لمستقبلنا، ومقدرتنا على أن نُحوِّل أنفسنا إلى كُلّ ما نملكُ شجاعة كافية على تصوُّره. وهذا يقوم مقام سؤال "كنت" 'ما هو الإنسان؟' ذلك السؤال المختلف تماماً حول أي نوع من العالم يمكننا صنعه في المستقبل. وبعبارة أخرى، إنّنا بذلك نُلغي البحث عن أُسسٍ في الأخلاقيات وعلم المعرفة أو "الإبستيمولوجيا".

وفي رفضنا للبحث عن أُسسٍ يمكننا الابتعاد عن التشديد على الجدال العقلاني والاعتراف بأنّ ما يجعلنا مختلفين عن الحيوانات ليس واقع أنّها تحسُّ ونحن نعلم ونعرف، بل واقعَ أنّنا "نحسُّ" تجاه بعضنا بعضاً، أي نتعاطف، إلى حدٍ أكبر بكثير ممّا هي تحسُّ. إنّما التعليم وتحريك المشاعر الوجدانية لا النقاش العقلاني هما مَنْ سيتغلّب على الميل لدى بعض الناس لاعتبار الآخرين أقل من بشر. والهدف من وراء التركيز على المشاعر الوجدانية بهذه الطريقة هو توسيع مفهومنا ليشمل أولئك الذين نتهيَّأ لاعتبارهم "مِنّا". فالنقاش العقلاني لم يُقنِع الصرب بأنّ المُسلمين يستحقّون احتراماً متساوياً لهم كبشر، ولا النازيين بأنّ اليهود يستحقّون منزلة متساوية كبشر. ويُثني رورتي على أنيت باير (Annette Baier) التي تؤكّد أنّ مفهوم دايفيد هيوم عن التعاطف المُصَحَّح أو المُهذَّب هو أفضل من فكرة "كنت" حول منطقٍ عقلي مميِّز للقانون. وفي هذا الإطار تستبدل الثقةُ الالتزامَ كمفهومٍ أخلاقي أساسي. إذاً، أصبح توسيع نطاق المجتمع الأخلاقي أو مجتمع حقوق الإنسان مسألة تقدُّم في المشاعر الوجدانية لا التوسيع التدريجي لنطاق القانون الأخلاقي. وبالتالي يغدو السؤال ليس كما يقول الأناني العقلاني "لماذا عليَّ أن أكون أخلاقياً؟" بل "لماذا عليَّ أن أهتم بغريبٍ، شخص لا يمُتُّ لي بقرابة، شخص أجدُ عاداتَه مثيرة للاشمئزاز؟". والإجابة التقليدية هي

أنّ العامل الأخلاقي الوحيد ذا الصلة هو الاعتراف ببعضنا بعضاً كأعضاءٍ في الإنسانية. لكنّ هذا يُعيد طرح السؤال ما إذا كانت العضوية هذه في الجنس البشري تُشكِّل رابطاً قوياً بما يكفي لتوليد الثقة، ذلك النوع من الثقة المرتبط بعلاقاتٍ أكثر وثاقة، كالأُسرة والقرابة. ويؤكّد رورتي أنّ الإجابة الأفضل هي تلك التي تعتمد على "قصصٍ حزينة ومؤثِّرة". وهو يقولها صراحةً في كتابه *Contingency, Irony and Solidarity* إنّ "تلك التوصيفات المفصَّلة لأشكالٍ محدّدة من الألم والإذلال (مثلاً في الروايات وسِيَر وصف الأعراق)، لا الرسائل الفلسفية أو الدينية، هي الإسهامات الرئيسية للمُفكِّر المعاصر في التقدُّم الأخلاقي"[76]. وتُراودنا مشاعر التضامن مع الآخرين، وفي هذا السياق نقاط التشابُه والإختلاف، بالأهمية ذاتها عند أي فترة من التاريخ. ويدّعي أنّ موقفه لا يتعارض مع توسيع نطاق الإشارة إلى مفهوم "نحن" قدر الإمكان ليشمل أولئك الذين كُنّا ننظر إليهم تاريخياً بصفة "هم".

أما بنائية أونورا أونيل في الأخلاقيات، أي العزم على التحليل العقلي من نقاط انطلاق ومناهج متوافرة بغية "الوصول إلى استنتاجات ممكن إحرازها (*attainable*) وإسنادها (*sustainable*) لصالح الجمهور المناسب"[77]، قد دفعتها إلى رفض التفسيرات التخصيصية الاعتباطية للعدالة والفضيلة. حتى إنّ تفسيرات الفعل الأخلاقي المستندة إلى فكرة الاعتراف المناسب، لا تحلّ، من وجهة نظرها، مشكلة تحديد أيٍّ من السِمات الرئيسية للإنسان ينبغي الاعتراف بها بشكلٍ مناسب ولماذا. إنّها تُعالِج في آن نطاق ومضمون الأخلاقيات في محاولة لإيضاح ما ينبغي الاعتراف به، وما يقتضيه هذا الاعتراف[78]. ولا تزال ثمة حاجة إلى إسناد هذا التفسير بماورائياتٍ حول الإنسان، أو اللجوء إلى فكرة الخير "الكمالية"

التي تميل التفسيرات التخصيصية إلى تجنُّبها.

وجادلت أونيل بأنّ الكُتّاب المعاصرين في الأخلاقيات نزعوا إلى قطع الرابط التقليدي بين العدالة والفضيلة. وقد ربطت بين الأُمميين أو العالميين، بمناداتهم بالعدالة، والمجتمعانيين باقتراحهم وجهة نظر تأسيسية عن الفضائل. وما هو مهم بالنسبة إليها التمييز بين الالتزامات الكاملة والأخرى غير الكاملة. ويختلف استخدامها لهذين المصطلحين عن استخدام بوفندورف لهما، الذي رأى أنّ الالتزامات الكاملة هي التزامات غير كاملة لكن مع إضافة قوة القانون. ويستند تمييز أونيل إلى الفكرة القائلة بأنّ الالتزامات الكاملة هي تلك التي تكون لها حقوق معلومة متلازِمة وأصحاب حقوق، في حين إنّ الالتزامات غير الكاملة تختلف في البُنية إذ لا حقوق متلازِمة ملحقة بها. لكنّ ذلك، من وجهة نظر أونيل، أقل إلزامية. وهي تُقِرّ أنّه من الضروري وجود مؤسّسات تُرسي الحقوق والمسؤوليات بغية حماية الضعيف من الأذيّة المنهجية التي لا مبرِّر لها (*systematic* and *gratuitous* injury). ومحاولة إثبات أنّ الفضائل الاجتماعية، على غرار أعمال البِر والإحسان، والتعاطف، والشفقة، وسماحة النفس، لا يمكنها بحد ذاتها أن تحمي الضعيف بشكلٍ وافٍ ولا يسَعُها بالتالي أن تأخذ مكان العدالة الاجتماعية، لا يجعلُ منها فضولاً. فلا يزال هناك مجموعة كاملة من الأفعال المطلوبة والضرورية التي ليست بحد ذاتها مسألة عدالة أو يمكن الادّعاء بها كحَقّ[79].

إنّ الالتزامات غير الكاملة العالمية مُستَوجَبة على الجميع، لكن ليست مُستحقّة للجميع. فليس لها حقوق متلازِمة وبالتالي لا يمكن فرضها على أشخاصٍ محدّدين. فهي لا تجد عادة تجسيداً لها في العلاقات بل في السِمة أو الطَّبع الشخصي. وهي تفي بالغرض في العديد من الحالات. فالسَّخاء وحُب عمل الخير في الطَّبع الشخصي

هما فضيلتان يمكن التعبير عنهما في حالاتٍ عديدة. لكن هذا لا يعني أنّهما ذاتا أساسٍ سيكولوجي. فالفضائل التي تُعتبر مهمة قد تتعزّز بفضل المؤسّسات أو الأعراف والتقاليد. وبهذه الطريقة تصبح التجسيدات الفردية والمؤسّسية للفضيلة ذات دعم متبادَل. أمّا الالتزامات غير الكاملة الخاصة فهي تلك التي يميل التاريخاني أو المجتمعاني إلى التركيز عليها كما هي متضمِّنة في التقاليد والمؤسّسات أو الأعراف(80).

لكن لا يُقصَد بذلك أنّ الفضائل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياقات. وبالطبع إنّ امتلاك فضائل الطَّبع الشخصي غالباً ما يُمكِّن المرء من الارتقاء فوق قيود سياقٍ ما وتوفير درجة من الاستقلالية تقي من تقلُّبات الفترة الراهنة. إنّ الحقوق والفضائل ليست في أي وضع متباعِدة أو متعارِضة. فغالباً ما تُرافقُ الفضائلُ الإيفاءَ بالالتزاماتِ الكاملة.

وتؤكّد أونيل أنّ على أي وسيطٍ التمسُّك ببعض مبادئ الفعل المتضمّنة أو المشمولة من أجل مَنْح وحدة وتماسُك لتنوُّع النُطُق الأخلاقية (ethical spheres) التي يعمل فيها. وستكون هذه المبادئ لا محالة مجرّدة، مجرّدة إلى درجة اشتمالها على المفاهيم الأخلاقية "الكثيفة" الرائجة ضمن المجالات الصارمة للحياة الأخلاقية. وهذه المبادئ الكثيفة، التي تُعيِّن على سبيل المثال المتطلّبات القانونية أو شروط العلاقات المحدّدة والحقوق الناشئة عنها "لا يمكن أن تكون ثابتة محدّدة من دون الاعتماد على إطار مبادئ غير متعيِّنة أكثر تضمُّناً"(81).

إذاً، أي تفسير جوهري للعدالة وجبَ بداية أن يُرسي بعض مبادئ العدالة المجرّدة والمتضمّنة، بمواجهة تلك الموسومة بالمثالية. وهنا تُلمِّح أونيل إلى فكرة والزر عن النُطُق المختلفة للعدالة التي

تُقيَّم في كُلٍّ منها مصالح أو خيرات مختلفة وتُوظَّف معايير توزيع متباينة. فيُرجّح أن تضع مجتمعات مختلفة مجموعاتَها الخاصة لتلك المصالح أو الخيرات وتنسب إليها معاني اجتماعية مختلفة. ومقصد أونيل هو أنّه من دون مبادئ مجرّدة ومتضمّنة للعدالة والفضيلة على حدٍ سواء، فإنّ مثل هذه النُطُق تبقى مُمَيِّزة ومُفَرِّقة. أمّا القصد من وراء عالمية والزر "الرقيقة"، التي تفترض مبادئ للعدالة عالية التجريد ناشئة عن مختلف النُطُق، هو بشكلٍ ما استيعاب مثل هذا النقد. لكن ما يختلف فيه أونيل ووالزر هو نقطة الإنطلاق لدى كُلٍّ منهما. فبالنسبة إلى أونيل، يمكن تشكيل المبادئ العالمية المجرّدة والمتضمّنة بالاستناد إلى بعض معايير الفعل الراسخة التي لا يمكن تعميمها عالمياً. إلا أنّ العدالة من وجهة النظر ''الكنتية'' هذه تتمحور باختصار حول رفض استناد الأفعال، وطرق الحياة، أو الأعراف والمؤسّسات على مبادئ غير مقبولة عالمياً. إنّها ليست مسألة تطلُّب فعلٍ مُتَّسِق أو مُوَحَّد[82]. ولا يمكن ترجمة المبادئ مباشرة إلى أفعالٍ ذاتِ حَقٍّ مُكتَسَب بحُكم التقادُم. إنّها في هذا الخصوص غير محقَّقَة وتسمح بتنوُّعٍ كبير في التفاصيل الملموسة للفعل العادل المُتماثل معها.

وإذا كان لأيّ مبدأ أن يُعمَّم عالمياً لا بُدّ من أنْ يستوفي شرطاً مزدوجاً. فينبغي أن يكون المرء قادراً على تقبُّله كمبدأ للجميع ضمن نطاقٍ أخلاقي محدّد. وإذا ما أعاقَ مبدأ البعضَ من تبنّيه، عندها يتعذّر تعميمه عالمياً. ويمكن العمل تأثيراً على مثل تلك المبادئ فقط في حال وجود قلّة ممّا لا يسعه تبنّيها. والموافقة على مبدأ متضمّن للتسبُّب بالأذى، على سبيل المثال، لا يمكن تعميمه عالمياً، لأنّ التسبُّب بالأذى للبعض سيعوقه عن التسبُّب بالأذى للآخرين. إنّه مبدأ حصري لا آخر قابل للتعميم عالمياً. وفي إطار هذا التفسير، يكمن

مصدر الجَوْر في الموافقة على مبادئ إذا ما شُرِّعَتْ تقود إلى أذيّة متوقّعة لبعض الناس. والمبدأ المتضمّن الرافض للتسبُّب بالأذيّة لا يُماثل التزاماً بعدم التسبُّب بالأذيّة. فالالتزام الأخير قد يتطلّب، على سبيل المثال، المُسالمة وعدم الانتقام أو المقابلة بالمِثل. وقد يتطلّب أيضاً الإذعان للأذيّة التي أخفق الإقناع العقلاني في تجنُّبها. ورَفْض الأذيّة كمبدأ شامل هو أقل تطلُّباً. فهو يستلزم مِنّا فحسب ألاَّ نضع مبدأ الأذيّة في صميم حياتنا، وأعرافنا، أو ممارساتنا[83]. ولا يعني ذلك إمكانية تجنُّب كُلّ أذية، بل وجوب رَفْض الأذيّة المنهجية التي لا مُبرِّر لها الممكن تجنُّبها. وإضافة إلى ذلك، يمكن التسبُّب بأذيّة غير مباشرة بإلحاق الضرر بالبيئة الاجتماعية حيث، على سبيل المثال، يُدمِّر تراجُعُ الثقة العلاقات الاجتماعية. وأيّ التزام بمبدأ الخداع، على غرار الأذيّة، يتعذّر تعميمه عالمياً، لأنّ الاحتيال، والغش، والكذب، والخداع تتطلّب خلفيّة اجتماعية ترفض أنماط الفعل هذه. كما أنّ أي التزام بتدمير البيئة الطبيعية والعمرانية هو على نحو مُشابِه شكلاً من أشكال اقتراف الأذيّة لأنّ مثل هذا التدمير المنهجي الذي لا مُبرِّر له يُولِّد حالات ضعف ويتسبَّب بأذيّة مباشرة للأفراد. وعلاوة على ذلك، إنّه مبدأ متضمّن لا يمكن تعميمه عالمياً كطريقة للحياة، لأنّ عمليات التدمير النهائي للموارد تعتمد على واقع أنّ بعضها على الأقل يُقترَف للحفاظ على أجزاءٍ من العالم الطبيعي. وانطلاقاً من هذه المبادئ الأساسية لرفض الأذيّة والخداع، فإنّ متطلّبات العدالة الأساسية "الكثيفة" في حالاتٍ معيّنة لا يمكن استنباطها. فالمبادئ الأساسية متشعِّبة من ناحية أي أفعالٍ، وأعراف، وممارسات ينبغي تطويرها من أجل تحاشي الأذيّة المنهجية التي لا مُبرِّر لها، الممكن تجنُّبها.

وتعقيدات تضمين أو تثبيت مبادئ رفض الأذيّة، والخداع،

وتدمير البيئة قابلة للتطبيق على مسائل العدالة الدولية والمحلية سواء بسواء. ويتوجّب رفض النشاطات والممارسات المؤذية التي تسبّبت بها دول أو مؤسّسات في النظام الدولي، إلا أنّ الشكل الذي سيتّخذه الاجتثاث المؤسَّسي لمثل هذه المظالم ليس واضحاً بأيّ سبيلٍ من السُبُل. أمّا الأُممي، الذي يعتبر الفرد موضوعاً لـ "القانون الأخلاقي العالمي"، أو ما يدعوه بايتز "الأُمميّة الأخلاقية"، فهو في المقابل غير مُلتزمٍ بالأُمميّة المؤسَّسية[84]. والفكرة الأساسية هنا كما يقترح بوغي (Pogge) هي أنّه "لكُلِّ كائنٍ بشري منزلة عالمية كوحدة نهائية للاهتمام الأخلاقي"[85]. وفكرةٌ وجود مجتمع أخلاقي عالمي للإنسانية لا يستبعد منطقياً انقسام العالم إلى وحدات صغيرة تسهُل إدارتها بأيّ شكلٍ سياسي قد يُعتبر الأكثر ملاءمةً: دول، أو اتحادات، أو إمبراطوريات. وفي العصر الحديث، شكّلت الدولةُ ذات السيادة هذه الوحدة، التي غالباً ما ترافقت مع رغبةٍ من جانب المجتمع في حَقٍّ قومي لتقرير المصير. والمغزى الذي ينشد مُنظِّر "القانون الطبيعي" الوصولَ إليه هو أنّ الانقسام ليس مُطلَقاً وأنّ الدول هي أجهزة إدارية أكثر ملاءمة لصَوْن الصالح العام للمجتمعات التي تخدمها. ومن شأن هذه الدول معاً بالتعاون مع بعضها بعضاً أن تخدم الصالح العام للإنسانية. وفي مثل هذه النظرة ثمة تداخُلٌ للمسؤوليات، والقوانين، والحقوق، والالتزامات، وربّما ينشأ عند مرحلةٍ ما تضاربٌ في الواجبات بين التزام المرء بصفته مواطناً وبكونه إنساناً. فأُمميّة "كنت"، على سبيل المثال، مُدرِكة تماماً لوجود مجتمعٍ أوّلي للبشرية والاستحالة العمليّة للدولة العالمية. وكُلّ ما يؤمل به هو اتحادٌ مُسالِم بين الدول. ويستند النظام العالمي إلى ثلاثة أنواع من الحَقّ: الحق الدستوري، أي مثالياً شكلٌ جمهوريٌّ من الحُكم في كلّ دولة؛ والحق الدولي، أي حقوق الدول؛ والحق الأُممي، أي حقوق الأفراد في علاقتهم مع بعضهم بعضاً. إلا أنّ

معياره للأخلاقية عالمي. وتُقِرّ أونورا أونيل، المُناصِرة للأُممية الأخلاقية "الكنتية" المعاصرة، بأنّ القومية وأشكالاً أخرى من المجتمع تستحق الأهمية، وأنّ ضمان أمن دولة قومية قد يكون خطوة مساعِدة في إحراز العدل لجماعة ما، كما يبدو الحال، على سبيل المثال، مع قضية الأكراد. في المقابل، ربّما يكون تحقيق الدولة القومية عادلاً بقدر ما يكون أداةً لظلم الآخرين، كما تُثبِت المشكلةُ القومية في الاتحاد السوفياتي السابق(86).

وينبغي الحُكم على التخطيط والإصلاح المؤسّسيين عند المستويين المحلي والدولي من الشأن الأخلاقي استناداً إلى إمكانياتهما في الحد من الأذيّة المباشرة، والأخرى غير المباشرة الممكن تجنُّبها، تجاه الإنسان، والنسيج الاجتماعي، والبيئة الطبيعية والعمرانية بإعادة توزيع الخيرات على الضعفاء بغية تعزيز قدراتهم، بغض النظر عما إذا كانوا داخل الحدود ذاتها أم لا. وما يُثير الاهتمام بشكلٍ خاص في نقاش أونيل هو أنّها تُقِرّ بالفعل بأنّ تطوُّر المؤسّسات لدرجة القضاء، قدر الإمكان، على الأذيّة المنهجية التي لا مبرِّر لها والمُمكن تجنُّبها هو أمرٌ قلّما يحدث من جديد (*de novo*). إنّ مفاهيم الإصلاح والإرادة على إحداث تغيُّرات غالباً ما تبنى على مؤسّسات وأعراف وتقاليد راهنة. إنّها مسألة تعديل ما هو في المتناول، وإعادة تصميم الأجزاء لا الكُلّ، وإعادة إرساء العلاقات التي انفرطَ عقدها. ويتمثَّل الهدف في صَوْغ المؤسّسات والأعراف بطريقةٍ تُجسِّد على نحو أكثر رسوخاً مبادئ العدالة المجرّدة(87).

إنّ العدالة، كما رأينا، هي مسألة التزام كامل. وتقع متطلّباتها على عاتق الجميع وتقترن بالحقوق المتلازِمة. أمّا الفضائل فهي في المقابل مسألة التزامات غير كاملة. وتقع متطلّباتها على عاتق الجميع

إلا أنّها لا تُحدِّد أيّاً كان بصفته المُتلقِّي الوحيد. هل يمكن مبادئ الفضيلة، كشأن مبادئ العدالة، أن تكون مشمولة هي أيضاً، أو أنّها متضمّنة دائماً في الأوضاع أو الحالات؟ بالنسبة إلى العدالة، لا بُدّ من وجود مبادئ فضيلة محدّدة تلك التي تربط بين النُطُق المختلفة للنشاط الذي يتحرّك فيه الوسيط في العالم: "وجبَ الربط بين النُطُق ليس فقط من خلال المؤسّسات العامة التي تتكافئ معها أو تتّبعها، بل استمرارية الطبع الشخصي الذي يدعم استمرارية النشاط، بما في ذلك المشاعر، والعلاقات والمجتمع"[88]. ومن دون بعض الاتّساق أو التماثُل للطبع الشخصي في أوضاعٍ مختلفة، تكون الحياة ضالة ومتقلّبة لا يمكن التنبُّؤ بها، بينما يذوي كلّ أساس للثقة والعلاقات المستدامة. وما تُلمِّح إليه أونيل هو أنّ الفضائل تتصل وثيقاً بالعدل وينبغي أن تنغرس ليس فقط في الأفراد بل أيضاً في المؤسّسات، والتقاليد، والثقافة المشتركة لمجموعات اجتماعية. ولا يمكن الحفاظ على المؤسّسات التي أُرسِيت على مبادئ العدالة لفترة طويلة إذا كانت تعمل في ظل ثقافة من الفساد. إنّ فضائل العدالة من قَبِيل النزاهة، والاحترام المتبادل، والصدق، والاستقامة، والأمانة ضروريةٌ لصَوْن المؤسّسات العادلة.

وعلاوة على ذلك، هناك ما تدعوه أونيل الفضائل الاجتماعية، التي تُكمِّل وتدعم مبادئ العدالة وسُبل تطبيقها. وتتصل هذه الفضائل على نحو أساسي بالمبدأ العالمي المتضمّن القائل بوجوب أن نرفض "عدم الاكتراث المُعبَّر عنه مباشرةً تجاه الآخرين". ورأت أنّه من الخطأ وضع تصوُّر مثالي لقدرات الإنسان بافتراض أنّه إذا ما عُومِلَ البشر على نحو عادل، أي بعبارة أخرى لم تُقتَرف أي أذيّة منهجية لا مُبرِّر لها ضدهم، فإنّهم سيُظهِرون درجة عالية من العقلانية، والكفاية الذاتية، والاستقلالية في صَوْن طاقاتهم وقدراتهم للقيام

بالأفعال. وتقول أونيل: "على النقيض من ذلك، تبقى الطاقاتُ والقدراتُ على القيام بالأفعال ضعيفة على الدوام، حتى إنّ ذاك الذي يبدو مستقلاً قد يكون كذلك فقط لأنّه يجد ضمانته في عناية واهتمام الآخرين. لذا لا يمكن عدم الاكتراث المنهجي تجاه الآخرين أن يكون مبدأ للجميع، في حين إنّ رفض عدم الاكتراث المنهجي هو مطلوبٌ من الجميع على نحو متساوٍ"[89].

لا ريبَ تبدّى واضحاً في هذه النظرة العامة للنظرية السياسية المعاصرة للعلاقات الدولية أنّ هناك ميلاً متنامياً للتأكيد على أفضلية توسيع نطاق المجتمع الأخلاقي ليشمل جميع البشرية، من دون تأييد الأُممية المؤسّسية. والنقاشات الدائرة حول توسيع نطاق هذا المجتمع، فيما تطرح درجات متباينة من العالمية "الرقيقة"، أيّاً يكن مصدرها، لا تهدفُ إلى نُكران قيمة وأهمية تاريخانية الأخلاقية "الكثيفة" للمجتمعات التخصيصية. وهناك حقاً اعترافٌ واسع الانتشار بأنّ هذه الأخلاقية "الكثيفة" هي بدرجات متفاوتة، ولو جزئياً على الأقل، تأسيسيةٌ للفرد. حتى إنّ الفردانية الليبرالية والأُممية الماركسية قد قدّمتا تنازلاتٍ للذات "المُتشكِّلة" تاريخياً. إذاً، ما أقْتَرِحُهُ في النهاية هو أنّ الأفكارَ المرتبطة بتقليد "المنطق التاريخي" قد تخلّلت مُجمَلَ نسيجِ النظرية السياسية للعلاقات الدولية. لكنّ هذا لا يعني تجاهُل أنْ تَكون هذه الأفكار متعايشة ولا تزال قيد المنافسة مع أفكارٍ مرتبطةٍ بتقليدي "الواقعية التجريبية" و"النظام الأخلاقي العالمي".

الهوامش

(1) انظر: Richard Devetak, "Postmodernism," in: Scott Burchill [et al.], *Theories of International Relations* (London: Macmillan, 1996).

(2) Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 68.

(3) Onora O’Neill, “Justice and Boundaries,” in: Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), p. 77.

(4) Marysia Zalewski and Cynthia Enloe, “Questions of Identity in International Relations,” in: Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (Cambridge: Polity, 1995), p. 282.

(5) يُقدِّم جان بيثكي إلشتاين رؤية مشابهة في كتابه: “International Politics and Political Theory,” in: Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (Cambridge: Polity, 1995), p. 269.

(6) Barbara Allen Robertson, “The Islamic Belief System,” in: Richard Little and Steve Smith, eds., *Belief Systems and International Relations* (Oxford, Blackwell, 1988), p. 105,

يرى جيمس بيسكاتوري (James Piscatori) أنّ الإسلام على الرغم من كونه "أكثر قوة" من العروبة في العالم المعاصر، فإنّ "التحدّي الإسلامي" للنظام العالمي لم يكن كبيراً إلى الحد الذي كان يُخشى منه: James Piscatori: “Islam and World Politics,” in: *Dilemmas of World Politics: International Issues in a Changing World* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 331.

(7) Chris Brown, “International Political Theory and the Idea of World Community,” in: Booth and Smith, eds., *International Relations Theory Today*, p. 97.

(8) F. S. Northedge, *The International Political System* (London: Faber and Faber, 1976), pp. 141-145.

(9) M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

(10) Andrew Linklater, “The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical Theoretical Point of View,” *Millennium*, vol. 21 (1992), p. 82, and Walker, *Inside/ Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 179.

(11) James Mayall, “Nationalism in the Study of International Relations,” in: A. J. R. Groom and Margot Light, eds., *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London: Pinter, 1994), p. 183.

(12) انظر مثالاً على ذلك: V. Moghadam, *Identity Politics: Cultural Reassertion and Feminism in International Perspectives* (Boulder Colo.: Westview, 1993).

(13) Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You? The Militarisation of*

Woman's Lives (London: Pluto, 1983), pp. 16-17.

(14) Jean Bethke Elshtain: "Reflections on War and Political Discourses: Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age," in: *Just War Theory* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 276.

(15) Marianne Haslegrave, "Woman's Rights: The Road to Millennium," in: Peter Davis, ed., *Human Rights* (London: Routledge, 1988),

انظر أيضاً: Margot Light and Fred Halliday, "Gender and International Relations," in: A. J. R. Groom and Margot Light, eds., *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London: Pinter, 1994), p. 46.

(16) R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), chap. 2.

(17) Orlando Patterson, "Freedom, Slavery and the Modern Construction of Rights," in: Olwen Hufton, ed., *Historical Change and Human Rights* (New York: Basic Books, 1995), pp. 132-123.

(18) Vincent, Ibid., p. 127.

(19) Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 150.

(20) Rex Martin, *A System of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 85.

(21) المصدر نفسه، ص 91.

(22) Catherine A. Mackinnon, "Crimes of War, Crimes of Peace," in: Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights* (New York: HarperCollins, 1993).

(23) Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. xv.

(24) المصدر نفسه، ص 197 ـ 198.

(25) المصدر نفسه، ص 68.

(26) المصدر نفسه، ص 86.

(27) المصدر نفسه، ص 189.

(28) Richard Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," in: Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights* (New York: HarperCollins, 1993), p. 119.

(29) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 190.

(30) انظر: Norman Geras, *Solidarity and the Conversation of Humankind* (London: Verso, 1995).

(31) Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," p. 115.

(32) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 85-86.

(33) Rorty, Ibid.,

في إطار تهجُّمه على "المشروع التنويري"، يؤكّد رورتي أنّ "القرنين الماضيين يمكن فهمهما على نحو أفضل ليس كفترةٍ من الفهم العميق لطبيعة العقلانية أو الأخلاقية، بل فترة حدثَ فيها تقدُّمٌ سريع على نحو مذهلٍ للمشاعر الوجدانية، حيث أصبح تحفيزُنا على الفعل أكثر سهولة بفضل قصصٍ عاطفية ومؤثِّرة" (ص 134).

(34) Paul Ekins, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change* (London: Routledge, 1992).

(35) Liah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 487-488.

(36) Chris Brown, "The Ethics of Political Restructuring in Europe—The Perspective of Constitutive Theory," in: Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), p. 174, and Ryszard Legutko, "Cosmopolitans and Communitarians: A Commentary," in: Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, p. 231.

(37) Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992), p. 175.

(38) تلك هي معايير السياسة الأيديولوجية التي طرحها كينيث مينوغ (Kenneth Minogue) في كتابه: *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985).

(39) انظر: Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed. (Oxford: Blackwell, 1993), and Kenneth Minogue, *Nationalism* (London: Batsford, 1967).

(40) E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

(41) Elshtain, "International Politics and Political Theory," p. 271.

(42) Sanjay Seth, "Political Theory in the Age of Nationalism," *Ethics and International Affairs*, vol. 7 (1993), p. 76.

(43) Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry*, p. 127.

(44) David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 18-19, and Michael Walzer, "Nation and Universe," *The Tanner Lectures on Human Values*, 11, ed. by G. B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), pp. 554-555.

(45) Vincent, *Human Rights and International Relations*, p. 37.

(46) Michael Donelan, "The Political Theorists and International Theory," in: M. Donelan, ed., *The Reason of States* (London: Allen & Unwin, 1978), p. 90.

(47) Vincent, *Human Rights and International Relations*, p. 56.

(48) انظر: John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

(49) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 191.

(50) M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 173 and p. 179.

(51) Brown, "The Ethics of Political Restructuring," p. 173.

(52) المصدر نفسه، ص 173.

(53) المصدر نفسه، ص 171.

(54) المصدر نفسه، ص 175.

(55) المصدر نفسه، ص 94.

(56) Walzer, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*, p. 13.

(57) اقتبسها ماكينسون في كتابه: Mackinnon, "Crimes of War, Crimes of Peace," p. 83.

(58) Elshtain, "International Politics and Political Theory," p. 271.

(59) من بين كُتّاب النظرية السياسة الدولية المعاصرين، يعترف مايكل والتزر وأندرو لينكلايتر بتأثيره على نحو جليّ. انظر: Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Book, 1977), p. 28 n. 28; Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990), pp. 25-27 and pp. 30-32, and Andrew Linklater, "Men and Citizens in International Relations," in: Howard Williams, Moorhead Wright and Tony Evans, eds., *A Reader in International Relations and Political Theory* (Buckingham: Open University Press, 1993), pp. 320-321.

(60) T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, 4th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1899), p. 247.

(61) Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory," p. 84.

(62) Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations* (London: Macmillan, 1990), p. 171,

انظر: Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory," p. 93.

(63) Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, p. 201.

(64) Linklater, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*, p. 14.

(65) Brain Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(66) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality,*

للاطلاع على تفسير مختصر وواضح حول ما يُناقشه هذا الكتاب، انظر: David Miller, "Introduction," in: David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(67) Michael Walzer, "Interpretation and Social Criticism," *The Tanner Lectures on Human Values*, 7, ed. by S. M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 22.

(68) Walzer, "Nation and Universe,".

(69) Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory*, p. 85.

(70) المصدر نفسه، ص 106 ـ 112.

(71) المصدر نفسه، ص 137 ـ 159.

(72) انظر: Danielle Achibugi and David Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity Press, 1995), and David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995).

(73) Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry,* chap. 9.

(74) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 192 and p. 196.

(75) Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," p. 116.

(76) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 192.

(77) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 63.

(78) المصدر نفسه، ص 92.

(79) المصدر نفسه، ص 190.

(80) المصدر نفسه، ص 149.

(81) المصدر نفسه، ص 157.

(82) Onora O'Neill, "Transnational Justice," in: David Held, ed., *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 297.

(83) O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, pp. 161-166.

(84) Charles R. Beitz, "Cosmopolitan Liberalism and the States System," in: Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, pp. 124-125.

(85) Thomas Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty," in: Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), p. 90.

(86) O'Neill, "Justice and Boundaries," pp. 78-79.

(87) O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, pp. 182-183.

(88) المصدر نفسه، ص 185.

(89) المصدر نفسه، ص 200 ـ 201.

الثبت التعريفي

أُمميّة كوزموبوليتانية (Cosmopolitanism): تتصوَّر جماعةً بشرية عالمية تتألف من أفرادٍ ممثَّلين من خلال الدول وخاضعين لقوانين أخلاقية - يمكن تصنيف الأُمميّة إلى نوعين: "الأُمميّة المؤسَّسية" و"الأُمميّة الأخلاقية" - تعتقد اعتقاداً راسخاً بوحدة البشرية وترى أنّ المجتمع الدولي يرقى فوق أي انقسامٍ لهذه الوحدة - ترتبط بالعالمية.

تخصيصية (Particularism): تحصر الفضيلة والمبادئ الأخلاقية في احتمالات الأعراف والممارسات المحلية وتُحدِّدها من خلال الظروف والمجتمع - ولا تكون العلاقة في ما بين الأفراد إلاَّ كأعضاءٍ في مجموعات أو أُمم - ثمة تخصيصية أخلاقية تعتبر الارتباطات، والعلاقات الشخصية، والإنتماءات الشخصية مهمة من الناحية الأخلاقية إذ إنّها تُنشئ التزامات قد لا تكون موجودة لدينا تجاه الآخرين المتباينين عنّا - تميل إلى المجتمعانية.

دولة ـ مدينة (Polis): هي المجتمع الطبيعي الذي كيَّفَ وشكَّلَ المواطنَ بحسب أفلاطون وأرسطو في ظل معايير أخلاقية - إنّها الرابط الأرقى للأفراد.

عالمية (Universalism): تستبدل العلاقات بين الدول بمجتمع

بشري يتخطّى حدود الكيانات القومية، حيث تتلاقى مصالح جميع البشر بما يستحدث منظوراً عالمياً - تشدد على "عالمية" البشرية، والمضمون العالمي للمبادئ الأخلاقية، والتمسُّك بمُثُل العدالة والفضيلة. تفترض وجود مبادئ أخلاقية عالمية يمكن تطبيقها على جميع القضايا لا بعضها فحسب - تميل إلى الأُممية.

عقلانية (Rationalism): ترى أنّ المجتمع الدولي هو دول مقيَّدة بالقوانين والأعراف والالتزامات التي تنشأ من التعاون والتفاعل في ما بينها. وهي ترتبط بـ "القانون الطبيعي"، أي الإيمان بكونٍ منظّم تحكمه قوانين ثابتة تُلائم جميع البشر - تُؤمن بتقدُّم عقلاني للشؤون البشرية نحو حالة فُضلى منشودة - تتصل بالمثالية.

فردانية (Individualism): نزعة تمنح الأفراد امتيازاً على المجتمعات. إنّها الذات المتّسِمة بحرّية الاختبار، وهي بنظر الليبراليين متقدِّمة على الأدوار الاجتماعية التي تُشارك فيها. تؤمن بوجود "حقوق طبيعية" نملكها كأفراد بشكلٍ مستقل عن المجتمع - ترتبط بالليبرالية.

قانون الأمم (Jus Gentium): ثمة مَنْ يجادل بين المُنظِّرين بأنّ "قانون الأمم" هو في الواقع تطبيقٌ لـ "القانون الطبيعي" على "الأشخاص المعنويين" للدول في علاقاتها المتبادلة. هناك نوعان من "قانون الأمم": "ضروري" و "طوعي". ويستمدّ القانون الضروري مباشرة من الطبيعة، ويُلزِم ضمائر الأفراد والأمم على حدٍ سواء ويتعيّن مراعاته في السلوك الشخصي، وهو ضروري نظراً إلى كون التزاماته تُقيِّد ضمير المرء كلياً.

قانون طبيعي (Jus Natural): يمثّل الإيمانَ بكونٍ منظّم تحكمه قوانين ثابتة تُلائم جميع البشر. وهو بحسب المُنظِّرين ما يُمليه العقلُ

السليم ويُحدِّد ما يتماثل مع الطبيعة البشرية بكونه بالضرورة صالحاً من الناحية الأخلاقية وما يتعارض معها طالحاً من هذه الناحية. والحفاظُ على الذات والميلُ إلى الخير هما من قوانين الطبيعة، فضلاً عن سعينا إلى معرفة الله والعيش مع إخوتنا البشر ضمن مجتمعٍ واحد. إنّه بحسب الأكويني "انعكاس للعقل المقدس الموجود في جميع الأشياء التي خلقها الله"، وكذلك يتصل بطبيعتنا.

ليبرالية (Liberalism): تؤمن بمبادئ الاختيار الذاتي، أي اتخاذ الخيارات على أساس المعتقدات التي نتمسّك بها والقِيَم التي نملكها - تميل إلى الفردانية.

مثالية (Idealism): تبحث عن الحالة العادلة والمثالية لعلاقاتٍ منسجمةٍ بين الدول وتعتبر النزاعَ انحرافاً عن الانسجام الطبيعي للمصالح، وترى أنّ الأخلاقيات وجبَ أن تكون الدليلَ المرشد إلى العلاقات الدولية. ثمة مثالٌ وجبَ ألا يسمح للمصالح الموقّتة بتجاوزه - تقترن بالعقلانية.

مجتمعانية (Communitarianism) وجهة نظر فلسفية تقع بين الفردانية والعالمية - ترى أنّ ما هو صالح بالنسبة إلينا يتعلّق بالتقاليد الثقافية وطرق الحياة التي نتشارك فيها مع مجتمعنا. تؤمن بفكرة الصالح العام أو "الإرادة العامة" للمجتمع - الصالح الذي يُحدِّد طرق حياة جماعة ويخدم كمعيارٍ للحُكم على أفضليات الفرد بحسب امتثالها لهذا الصالح العام - تعتبر أنّ حياتنا وشخصيتنا تصوغهما الظروف الاجتماعية المحيطة بنا، فيما تُمارَس الحرّيةُ الشخصية ضمن سياق الأدوار الاجتماعية - تؤمن بوجودٍ راسخٍ للفرد وأخلاقه ضمن الجماعة، وتُنادي في تصوُّرها الأرقى بتوسيعٍ المجتمع الأخلاقي ليشمل العالم. تميل إلى التخصيصية.

واقعية (Realism): هي منطق المصلحة الذاتية للدولة، حيث تتخطّى المصالح الوطنية القوانين الأخلاقية. تتصل بالتجريبية التي تأخذ كل حدث وفقاً لحيثياته وسِماته الخاصة. وهي ترى أنّ النزاع متأصِّل في العلاقات بين الأفراد وكذلك الجماعات وبالتالي الدول وتُوصي بالاستعداد للتعامل معه - هاجسها القوة والأمن.

ثبت المصطلحات

أبيقورية	Epicureanism
أبيقوريون	Epicureans
أحزاب أوليغاركيّة	Oligarchic
أخلاقيات تأسيسية	Foundationalist Ethics
أخلاقيات/ خُلُق	Ethics
أخلاقيات الواجب الأدبي الكنتية	Kantian Deontological Ethics
أخلاقية	Morality
أخلاقية أداتيّة	Instrumental Morality
أخلاقية رقيقة	Thin Morality
أخلاقية كثيفة	Thick Morality
أسباب/ عِلل	Causes
استبداد توتاليتاري شمولي	Totalitarianism
استبدادية مُطلَقة	Absolutism

Sociability	أسس اجتماعية
Nominalists	اسمانيون
Socialism	اشتراكية
Personification	إضفاء صفة شخصية
Hypothetico-Deductive	افتراضي/ استنباطي
World-Historical Individuals	أفراد متميِّزون/ مؤثِّرون في تاريخ العالم
Economy of Violence	اقتصاد العنف
Prescription	اكتساب الحَقّ بحُكم التقادُم
Perfectibility	اكتمالية/ قابلية للكمال
Imperator	إمبراطور
Imperium Populi Romani	إمبراطورية الشعب الرومانية
Crumbling Imperialism	إمبريالية مُتَفَسِّخة
Nation/ State	أُمّة/ دولة
Hypothetical Imperative	أمر/ حتمية افتراضية
Cosmopolitanism	أمميّة كوزموبوليتانية
Ontologically	أنطولوجياً/ وجودياً
Great Schism	انقسام عظيم
Huguenots	بروتستانت فرنسيون/ هوغونوت
Materialist/ Mechanistic	بُعد مادي/ آلي

Constructivism	بنائية
Structuralism	بنيويّة
Communist Manifesto	بيان شيوعي
Historicist	تاريخاني/ داعٍ للتاريخانية
Historicism	تاريخانية
Institutions	تأسيس اجتماعي وسياسي
Consequentialism	تتابعية/ نتائجية/ صيرورية
Empiricism	تجريبية
Delian League	تحالف ديلوس
Amphictionies	تحالفات دينية
Self-Identification	تحقيقُ أو تعيين الهويّة الذاتية
Internationalism	تدويل/ دُولانيّة
Social Pluralism	تعدُّدية اجتماعية
Estrangement	تغريب
Convention	تقليد/ عُرف
Christian Natural Law	تقليد القانون الطبيعي المسيحي
Christian-Stoic tradition	تقليد مسيحي/ رواقي
Interdependence	تواكُل/ اعتماد متبادل
Communist Totalitarianism	توتاليتارية شيوعية
Totalitarian	توتاليتارية طغيانية

Impressionistic	توصيف انطباعي
Dualisms	ثنائيات
Manichaean	ثنوية
Baconian Revolution	ثورة بايكونية
Copernican Revolution	ثورة كوبرنيكانية
Revolutionism	ثورية
Revolutionists	ثوريّون
Dialectical	جدلي ديالكتيكي
Dialectic	جدليّة/ ديالكتيك
Aesthetic	جماليّ
Imperium Romanum	جمهورية رومانية
Synthesis	جَميعَة ـ تركيبة
Curia	جهاز إداري بابويّ
Human Essence	جوهر إنساني
Atate of Nature	حالة الفِطرة الطبيعية
Idyllic Condition	حالة مثالية مُسالِمة
Determinism	حتميّة
Categorical Imperative	حتمية مُطلَقة/ أمر مطلق
Temperamenta Belli	حرب معتدلة في مُجرياتها
Feminism	حركة مناصِرة لحقوق النساء

Jacobinism	حركة يعقوبية
Sociableness	حُسن التآلف الاجتماعي
Fortuna	حظ
Tyché	حظ أو عدم اليقين تايخي
Self-Preservation	حفاظ على الذات
Jus	حق قانون
Ius Cosmopoliticum	حق أممي للأفراد
Ius Gentium	حق دولي للدول في علاقاتها
Jus Imperfectum	حق غير كامل
Jus Perfectum	حق كامل
Ius Civitatis	حق مدني للأفراد داخل أُمّة
Axiomatic Truths	حقائق بديهية
Natural Rights	حقوق طبيعية
Theocracy	حكومة دينية أو ثيوقراطية
Jacobin	حكومة فرنسا اليعقوبية
Melian Dialogue	حوار ميلوس
Sittlichkeit	حياة أخلاقية
Secularism	دنيوية/ علمانية
Commonwealth	دولة/ جمهورية/ كيان حُكم
Civitas Maxima	دولة عظمى

Leviathan	دولة قوية مُطلَقة السُّلطة/ اللوياثان
Carolingian	دولة كارولنجية
Polis	دولة المدينة
Self-Determining Self	ذات متّسِمة بحرّية الاختيار
Subjectivisim	ذاتية/ ذاتيانية
Gnome	ذكاء/ عزم غنوم
Radical	راديكالي متطرّف
Capitalism	رأسمالية
Monopolistic Capitalism	رأسمالية احتكارية
Perioeci	رجال أحرار بيريوسي
Grandi	رجال عظام
Stoic	رواقي
Pre-Civil	سابق للتمدُّن
Pre-Social	سابق للمجتمع
The Fall	سقطة آدم
De Facto	سُلطة أمر واقع
Dominion by Generation	سيادة بفضل التوليد
Sovereignty	سيادة/ سلطة سيادية
Simple Moral Person	شخص أخلاقي بسيط
Real Moral Person	شخص أخلاقي حقيقي

Composite Moral Person	شخص أخلاقي مُركّب
Juristic Moral Person	شخص أخلاقي معنوي
Artificial Person	شخص اعتباري
Fictitious Personality	شخصية اعتبارية
Formal	شكلاني/ صُورِيَّاني
Formalistic	شكلانية
Sceptics	شكوكِيون
Animus Dominandi	شهوة أساسية للسُّلطة
Communism	شيوعية
Common Good	صالح عام
Auctoritas	صلاحية فعلية
Auctoritas Senatus	صلاحية مجلس الشيوخ
Becoming	صيرورة
Necessit	ضرورة
Casual necessity	ضرورة عِلّية
Imperial Character	طابع إمبريالي
Pietists	طائفة التقويّون الأصولية
Bourgeoisie	طبقة بورجوازيّة
Proletariat	طبقة العمّال الكادحين/ بروليتاريا
Naturalistic	طبيعانية

Physis	طبيعة/ عالم الواقع
Idias Philotimias	طموحات شخصية
Causality	عالم السببيّة
Christrendom	عالم مسيحي
Universality	عالمية
Laity	عامة الناس/ جمهور المؤمنين
Transhistorical	عبر مجرى التاريخ/ متجاوز للتاريخ
Helot	عبيد وأقنان الهِلُوت
Idiom	عُرف اصطلاحي
Custom	عُرف سائد
Contract	عقد
Social Contract	عقد اجتماعي
Geist	عقل عالمي أو كُلّي
Practical Reason	عقل عملي تطبيقي
Pure Reason	عقل محض
Rationalism	عقلانية
Rationalists	عقلانيون
Intellectualists	عقلانيون/ تعقُّليون
Appropriateness	عقيدة ملاءمة
Inter-Community	علاقات بين الجماعات

Relational	علائقية
Genealogy	علم الأنساب/ علم الجذور السُلالية
Egoistic Psychology	علم النفس الأنَوِي
Gestalt Psychology	علم النفس الغشتالتي
Non-Platonic	عنصر غير أفلاطوني
Globalization	عولمة
Telos	غائي
Teleological	غائية
Gonfalonier	غونفالونير/ الحاكم
Principate	فترة حُكم المواطن الأول (في روما)
Individualism	فردانية
Egoistic Individualism	فردانية أنانية
Liberal Individualism	فردانية ليبرالية
virtù	فضيلة
Civic Virtù	فضيلة مدنيّة
Congenital	فطرية
Subjective Action	فعل ذاتي
Intellectualist	فكرانية
Cynics	فلاسفة كلبيون
Edifying Philosophers	فلاسفة مُثقِّفون

Communitarian Philosophers	فلاسفة مجتمعانيون
Systematic Philosophers	فلاسفة منهجيون
Enlightenment Philosophes	فلسفات التنوير
Scholastic	فلسفة كلاميّة سكولاستية
Mortality	فنائيّة
Gender Differences	فوارق جندرية/ جنوسية
Universalizability	قابلية تعميم عالمي
Universal Moral Law	قانون أخلاقي عالمي
Eternal Law	قانون أزلي
Jus Gentium	قانون أمم
Necessary Law of Nations	قانون أمم ضروري
Voluntary Law of Nations	قانون أمم طوعي
Conventional Law of Nations	قانون أمم عُرفي
Mutiny Act	قانون التمرُّد
jus ad bellum	قانون الحرب
Jus Natural	قانون طبيعي
Customary Law	قانون عُرفي
Divine Law	قانون غيبي
Canon law	قانون كَنَسِي
Jus in Bellum	قانون مجريات الحرب

Jus Civile	قانون مدني
Jus Sacrum	قانون مقدّس
Human Positive Law	قانون وضعيّ بشري
Thesis	قضية ـ طريحة
Instrumental	قواعد أداتية/ مُسَاعِدة
Non-Instrumental	قواعد غير أداتية/ المُسَاعِدة
Laws of Nature	قوانين الطبيعة
Common Laws	قوانين عامة
Specific Laws	قوانين متخصِّصة
Social Organism	كائن اجتماعي حَيّ
Fetial	كهنة مختصّون بتنظيم إعلان الحرب ومُجرياتها
Cosmos of Humanity	كون الإنسانية
Politeia	كيان حُكمٍ
Being-For-Itself	كيانٌ واعٍ لذاته
Being	كينونة
Species Being	كينونة الجنس البشري
Irrationality	لاعقلانية
Heliocentric	لامركزية الشمس
Liberalism	ليبرالية
Post-Behavioural	ما بعد سلوكي

Neo/ Marxists	ماركسيون جدد
Institutionalization	مأسَسَة
Continuity	مبدأ الاستمرارية أو التواصلية
Gradation	مبدأ التدرُّج
Plenitude	مبدأ التمام أو الوفرة
Just Necessity	مبدأ الضرورة العادلة
Equivalence	مبدأ المساواة أو التكافؤ
Passive	مبدأ منفعل
Antithetical	متضاد
Ironist	مُتهكِّم
Idealism	مثالية
Kantian Idealism	مثالية كنتية
Utopians	مثاليون/ يوطوبيون
Homogenization	مجانسة
Societas	مجتمع بدائي
Universitas	مجتمع عالمي
Anarchical Society	مجتمع فوضوي
Communitarian Society	مجتمع مجتمعاني
Communitarianism	مجتمعانية
Concilium Plebis	مَجْمَع العامة في الجمهورية الرومانية

Ulpian Digest	مجموعة قوانين أولبيان الصوري
Digest	مجموعة قوانين جوستنيان، معروفة بـ "دايجست"
Conservatism	محافظة
Patria	محبّة الوطن
Empirical Finiteness	محدودية تجريبية
Prime Mover	مُحرّك أوّل
Ultra Vires	مخالِف للنظام
Tribunes	مُدافعون عن الشعب
Pluralism	مدرسة تعدُّدية
Justinian Code	مدوّنة جوستنيان القانونية
Earthy City	مدينة أرضية
City of God	مدينة الله
Moral Conventionalists	مذهب أخلاقي تقليدي
Particularism	مذهب التخصيصية
Contractarianism	مذهب التعاهدية
Atomism	مذهب ذَرِّي
Cynicism	مذهب الكلبيين
Perfectionism	مذهب الكمالية
Utilitarianism	مذهب المنفعية
Universalism	مذهب العالمية

Nominalism	مذهب فلسفي اسماني
Calvinism	مذهب كالفين
Postmodernism	مذهب ما بعد الحداثة
Geocentric	مركزية الأرض
Intellectual Egalitarianism	مساواتية ثقافية
Amour-Propre	مصلحة ذاتية
Raison D’état	مصلحة ذاتية للدولة
Transcultural Standards	معايير متجاوِزة للثقافات
A posteriori	معرفة استدلالية تجريبية
Inductive	معرفة استقرائيّة
Deductive	معرفة استنباطيّة
A priori	معرفة بديهية
Dilemma of Epistemology	معضلة الإبستيمولوجيا
Secularized	مُعَلْمَنَ
Normative	معيارية
Anachronism	مفارقة تاريخية حادثة في غير زمانها الصحيح
Noumenal	مفاهيم الأشياء في حقيقيتها
Moral Propositions	مفترضات أخلاقية
Everyman Against Everyman	مفهوم الكُلّ في مواجهة الكُلّ
Intelligibility	مفهومية عقلية

مقولات/ أفكار رئيسية	Categories
ممهِّدة للتوتاليتارية الشمولية	Proto-Totalitarian
مُنَاصِر للشعب	Populist
مُناصرون للحركة النسوية	Feminists
منطق تاريخي	Historical Reason
منطق عقلاني	Logic
مُنظِّر ذو وجهة نظر ثالثة	Third-Image Theorist
مُنظِّرون جدليون	Polemicists
منظور عالمي	Universalist Perspective
منفعيون	Utilitarians
منهج تاريخي	Historical Method
منهج فَرَضي تحليلي تأليفي	Hypothetical Resolutive Compositive Method
مواطن أول	Princeps
مؤيِّد للاستبداد	Absolutist
ناموس/ قانون	Nomos
نزاع داخلي	Stasis
نزعة تأسيسية	Foundationalism
نزعة تدخُّلية/ سياسة التدخُّل	Interventionism
نزعة توسُّعية	Expansionism

Republicanism	نزعة جمهورية/ جمهوريانية
Behaviouralist	نزعة سلوكية
Grotian	نزعة غروتيوسية
Kantian	نزعة كنتية
Anti-Foundationalist	نزعة مناهضة للتأسيسية
Anti-Behaviouralist	نزعة مناهضة للسلوكية
Hobbesian	نزعة هوبسية
Nationalist	نزعة وطنية قومية
Relativist	نسبيّاني/ نِسباوي
Canon of Texts	نصوص قانونية إسنادية
Ethical Spheres	نُطُق أخلاقية
Universal Moral Order	نظام أخلاقي عالمي
Poleis	نظام الدول ـ المدن
Ancien Régime	نظام قديم
Background Theories	نظريات خلفية
Property Theories	نظريات المِلْكية
Constitutive Theory	نظرية تأسيسية
Critical Theory	نظرية نقدية
Psyche	نفس
Antithesis	نقيضة

Paradigms	نماذج فكرية
Covering-Law	نموذج تفسير بالترابط الجوهري أو القانوني
Donation of Constantine	هِبة قسطنطين
Deontologically	واجب أخلاقي
State of Affairs	واقع سائد
Realism	واقعية
Empirical Realism	واقعية تجريبية
Neo-Realist	واقعيون جُدد
Super-Realists	واقعيون مُغالون
Sentimentalism	وجدانية
Species-Existence	وجود الجنس البشري
Dasein	وجود فوري
Existenz	وجود مادي ملموس
Status Quo	وضعها الراهن
Self-Consciousness	وعي الذات
Transnational	يتخطّى حدود الكيانات القومية
Sacramentum	يمين الولاء المقدس المغلظ
Utopianism	يوطوبية/ طوباوية مثالية

المراجع

ADKINS, A. W. H., 'The *Arete* of Nicias: Thucydides 7.86', *Greek*, *Roman and Byzantine Studies*, 16 (1975), 379-92.

AIRAKSINEN, TIMO, and BERTMAN, MARTIN A. (eds.), *Hobbes*: *War among Nations* (Aldershot, Avebury, 1989).

ALKER, Jr., HAYWARD R., 'The Dialectical Logic of Thucydides' Melian Dialogue', *American Political Science Review*, 82 (1988).

ALLEN, J. W., 'Marsilio of Padua and Medieval Secularism', in F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* (New York, Barnes and Noble, 1923).

ANDREWES, ANTONY, *Greek Society* (Harmondsworth, Penguin, 1991).

ANGLO, SYDNEY, *Machiavelli* (London, Paladin, 1971).

ANTIPHON, 'On Human Nature', repr. in Ernest Barker, *Greek Political Theory* (London, Methuen, 1918).

AQUINAS, ST THOMAS, *On Law, Morality, and Politics*, ed. William P. Baumgarth and Richard J. Regan (Indianapolis, Hackett, 1988).

——— *Selected Political Writings*, ed. A. P. d'Entrèves (Oxford, Blackwell, 1974).

ARCHIBUGI, DANIELLE, and HELD, DAVID, eds., *Cosmo-*

politan Democracy: An Agenda for a New World Order (Cambridge, Polity Press, 1995).

ARISTOPHANES, *Lysistrata*, in *Lysistrata*, *The Acharnians*, *The Clouds*, trans. Alan H. Sommerstein (Harmondsworth, Penguin, 1973).

ARISTOTLE, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy (Oxford, Oxford University Press, 1991).

——— *Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth, Penguin, 1973).

——— *The Politics*, ed. Stephen Everson trans. based on Jonathan Barnes' revision of Jowett (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

ARNEIL, BARBARA, 'John Locke, Natural Law, and Colonialism', *History of Political Thought*, 13 (1992).

——— 'Locke and Colonialism', *Journal of the History of Ideas*, 55 (1994).

ARNOLD, E. VERNON, *Roman Stoicism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1911).

ARON, RAYMOND, 'What is a Theory of International Relations?', *Journal of International Affairs*, 21 (1967).

AUGUSTINE, St, *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. Henry Bettenson, introd. by John O'Meara (Harmondsworth, Penguin, 1984).

——— *The Essential Augustine*, ed. Vernon J. Bourke (Indianapolis, Hackett, 1974).

AVINERI, SHLOMO, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, Cambridge University Press, 1972).

——— *Karl Marx on Colonialism and Modernisation* (New York, Doubleday, 1968).

——— 'The Problem of War in Hegel's Thought', *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961).

BALL, TERENCE, 'Hobbes' Linguistic Turn', *Polity*, 17 (1985).

BANKS, MICHAEL, 'The Evolution of International Relations Theory', in Michael Banks (ed.), *Conflict in World Society* (London, Wheatsheaf, 1984).

BARKER, ERNEST, *Greek Political Theory* (London, Methuen, 1977).

——— 'Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany' (Oxford Pamphlets; London, Oxford University Press, 1914).

——— (ed.) *The Social Contract* (Oxford, Clarendon Press, 1961).

——— (ed. and trans.) *From Alexander to Constantine* (Oxford, Clarendon Press, 1956).

BARNES, JONATHAN, *Early Greek Philosophy* (Harmondsworth, Penguin, 1987).

——— 'Partial Wholes', in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul (eds.), *Ethics, Politics and Human Nature* (Oxford, Blackwell, 1991).

——— *The Presocratic Philosophers* (London, Routledge, 1992).

BARRACLOUGH, GEOFFREY, *History in a Changing World* (Oxford, Blackwell, 1957).

BARRY, BRAIN, *Justice as Impartiality* (Oxford, Clarendon Press, 1995).

BAUMGOLD, DEBORAH, *Hobbes's Political Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

BECK, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Indianapolis, Library of Liberal Arts, 1960).

BEITZ, CHARLES R., 'Cosmopolitan Liberalism and the States System', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in*

Europe: Ethical Perspectives (Princeton, Princeton University Press, 1994).

——— *Political Theory and International Relations* (Princeton, Princeton University Press, 1979).

BEJCZY, ISTVÁN, 'The State as a Work of Art: Petrarch and his *Speculum principis* (xiv, I)', *History of Political Thought*, 15 (1994).

BENTHAM, JEREMY, 'A Plan for an Universal and Perpetual Peace', in Howard P. Kainz (ed.), *Philosophical Perspectives on Peace* (London, Macmillan, 1987).

BERDAHL, ROBERT M., *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology* (Princeton, Princeton University Press, 1988).

BERKI, R. N., *The History of Political Thought* (London, Dent, 1977).

——— 'On Marxian Thought and the Problem of International Relations', *World Politics*, 24 (1971).

BLACK, ANTONY, *Political Thought in Europe 1250-1450* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

BONDANELLA, PETER, E., *Machiavelli and the Art of Renaissance History* (Detroit, Wayne State University, 1973).

BOOTH, KEN and SMITH, STEVE, (eds.), *International Relations Theory Today*, (Cambridge, Polity Press, 1995).

BOSANQUET, BERNARD, *Social and International Ideals* (London, Macmillan, 1917).

BOUCHER, DAVID, 'British Idealism, the State, and International Relations', *Journal of the History of Ideas*, 55 (1994).

——— 'The Character of the History of the Philosophy of International Relations and the Case of Edmund Burke', *Review of International Studies*, 17 (1991).

——— 'The Duplicitous Machiavelli', *Machiavelli Studies*, 3 (1990).

——— 'Reconciling Ethics and Interests in the Person of the

State: The International Dimension', in Paul Keale (ed.), *Ethics and Foreign Policy* (Sydney, Allen and Unwin, 1992).

——— *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985).

——— ed., *The British Idealists* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

——— and Kelly, Paul, 'The Social Contract and its Critics', in David Boucher and Paul Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London, Routledge, 1994).

——— and Vincent, Andrew, *A Radical Hegelian: The Political and Social Philosophy of Henry Jones* (Cardiff, University of Wales Press, 1993).

BOULTON, J. T., 'Arbitrary Power: An Eighteenth Century Obsession', *Studies in Burke and his Time*, 9 (1967-8).

BRADLEY, F. H., *Ethical Studies*, 2nd edn. (Oxford, Clarendon Press, 1927).

BRIERLY, JAMES LESLIE, *The Basis of Obligation in International Law* (Oxford, Clarendon Press, 1958).

BROWN, C. W., 'Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy', *History of Political Thought*, 8 (1987).

——— 'Thucydides, Hobbes, and the Linear Causal Perspective', *History of Political Thought*, 10 (1989).

BROWN, CHRIS, 'The Ethics of Political Restructuring in Europe—The Perspective of Constitutive Theory', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London, Routledge, 1994).

——— 'International Political Theory and the Idea of World Community', in Ken Booth and Steve Smith (eds.), *International Relations Theory Today* (Cambridge, Polity Press, 1995).

——— *International Relations Theory: New Normative Approaches* (London, Harvester Wheatsheaf, 1992).

——— 'Marxism and International Ethics', in Terry Nardin and David R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

BROWNING, G. K., 'The Night in which all Cows are Black: Ethical Absolutism in Plato and Hegel', *History of Political Thought*, 12 (1991).

BRUEL, CHRISTOPHER, 'Thucydides' View of Athenian Imperialism', *American Political Science Review*, 68 (1974).

BRUNT, P. A., 'The Hellenic League against Persia', in *Studies in Greek History and Thought* (Oxford, Clarendon Press, 1993).

——— 'Thucydides and Alcibiades', in *Studies in Greek History and Thought* (Oxford, Clarendon Press, 1993).

BUCKLE, STEPHEN, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* (Oxford, Clarendon Press, 1991).

BULL, HEDLEY, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London: Macmillan, 1984).

——— 'The Grotian Conception of International Society', in Herbert Butterfield and Martin Wight (eds.) *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966).

——— 'Hobbes and the International Anarchy', *Social Research*, 48 (1981).

——— 'The Importance of Grotius in the Study of International Relations', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

——— 'Martin Wight and the Theory of International Relations', *British Journal of International Studies*, 2 (1976).

———'Martin Wight and the Theory of International Relations', in Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight, and Brian Porter (London and Leicester: Leicester University Press, 1991).

——— 'Society and Anarchy in International Relations', in Herbert Butterfield and Martin Wight (eds.) *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen and Unwin, 1966).

——— KINGSBURY, BENEDICT and ROBERTS, ADAM (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

BURCHILL, SCOTT, LINKLATER, ANDREW, DEVETAK, RICHARD, PATERSON, MATTHEW, and TRUE, JACQUI, *Theories of International Relations* (London, Macmillan, 1996).

BURCKHARDT, JACOB, *The Civilisation of the Renaissance* (London, Phaidon, 1944; first pub. 1860).

BURKE, EDMUND, *The Writings and Speeches of Edmund Burke, VI, 1786-1788*, ed. P. J. Marshall (Oxford, Clarendon Press, 1991).

——— *Works* (World's Classics; London, Henry Frowde for Oxford University Press, 1907), 6 vols.

——— 'An Appeal from the New to the Old Whigs', *Works*, v.
A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (1756), *Works*, i.

——— 'Heads for Consideration on the Present State of Affairs 1792', *Works*, v.

——— 'Letters on a Regicide Peace, I, II, III, IV', *Works*, vi.

——— 'On a Motion for leave to bring in a Bill to repeal and alter certain Acts respecting Religious Opinions: May 11, 1792', *Works*, iii.

——— *Reflections on the Revolution in France*, *Works*, iv.

——— 'Speech at Bristol previous to the Election in that City, 1780', *Works*, iii.

——— *Speeches on the Impeachment of Warren Hastings* (Delhi, Discovery Publishing House, 1987), 2 vols.

——— 'Speech on American Taxation 1774', *Works*, ii.

——— ‘Speech on a Motion made in the House of Commons, May 7, 1782, for a Committee to inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament’, *Works*, ii.

——— ‘Speech on Moving the Resolutions for Conciliation with the Colonies’, 1775, *Works*, ii.

——— ‘Speech on Mr Fox’s East India Bill 1783’, *Works*, iii.

——— ‘Thoughts on French Affairs’, 1791’, *Works*, iv.

BURN, A. R., *The Penguin History of Greece* (Harmondsworth, Penguin, 1990).

——— *Pericles and Athens* (London, English Universities Press, 1956).

BURNHAM, JAMES, *The Machiavellians: Defenders of Freedom* (London, Putman, 1943).

BUTLER, PETER F., ‘Legitimacy in a States-System: Vattel’s *Law of Nations’*, in Michael Donelan (ed.), *The Reason of States* (London: Allen & Unwin, 1978).

BUTLER, W. E., ‘Grotius and the Law of the Sea’, in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

BUTTERFIELD, HERBERT, *The Statecraft of Machiavelli* (New York, Collier Macmillan, 1967).

CAMERON, AVERIL, *The Later Roman Empire AD 284-430* (London, Fontana, 1993).

CAMERON, DAVID, *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study* (London, Weidenfeld and Nicolson for London School of Economics, 1973).

CARLYLE, R. W. and CARLYLE, A. J., *A History of Medieval Theory in the West* (Edinburgh, Blackwood, 1970) 6 vols.

CARR, E. H., *The Twenty Years’ Crisis 1919-1939* (London: Macmillan, 1939; 2nd edn. 1946).

CARRITT, E. F., 'Hegel and Prussianism', *Journal of Philosophy*, 15 (1940).

——— *Morals and Politics* (Oxford, Oxford University Press, 1935).

CASSIRER, ERNST, *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press, 1946).

CHABOD, F., *Machiavelli and the Renaissance* (New York, Harper Torchbooks, 1958).

CHADWICK, HENRY, *Augustine* (Oxford, Oxford University Press, 1986).

CHRISTOPHER, PAUL, *The Ethics of War and Peace* (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1994).

CICERO, *On Duties*, ed. and trans. M. T. Griffin and F. M. Atkins (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

——— *On the Commonwealth*, trans. G. H. Sabine and S. B. Smith (London, Collier Macmillan, 1986).

CLAEYS, GREGORY, 'The French Revolution Debate and British Political Thought', *History of Political Thought*, 11 (1990).

CLARK, IAN, *Reform and Resistance in the International Order* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

CLOUGH, Cecil H., *Machiavelli Researches* (Pubblicazioni della Sezione romanza dell' Istituto Universitario orientale, Napoli Studi, V, 3, 1967).

COADY, C. A. J., 'The Problem of Intervention', in Paul Keale (ed.), *Ethics and Foreign Policy* (Sydney, Allen and Unwin, 1992).

COBBAN, ALFRED, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (London, Allen & Unwin, 1960).

COGAN, MARC, 'Mytilene, Plataea, and Corcyra: Ideology and Policy in Thucydides, Book Three', *Phoenix*, 35 (1981).

COLLINGWOOD, R. G., 'Lectures on Moral Philosophy for M-T 1921', MS, Collingwood Papers, DEP 4, Bodleian Library, Oxford.

——— *The New Leviathan*, rev. edn., ed. David Boucher (Oxford, Clarendon Press, 1992).

——— 'The Prussian Philosophy', in David Boucher (ed.), *Essays in Political Philosophy* (Oxford, Clarendon Press, 1989).

——— *Roman Britain* (London, Oxford University Press, 1924).

CONNOR, W. R., 'A Post Modernist Thucydides?', *Classical Journal*, 72 (1977).

CONWAY, STEPHEN, 'Bentham on Peace and War', *Utilitas*, 1 (1989).

CORNFORD, F. M., *Thucydides Mythistoricus* (London, Arnold, 1907).

COULTON, G. G., *Studies in Medieval Thought* (London, Nelson, 1940).

COX, RICHARD H., *Locke on War and Peace* (Oxford, Clarendon Press, 1960).

CRANSTON, MAURICE, 'Remembering Rousseau', *Encounter*, 51 (1978).

CRAWFORD, MICHAEL, *The Roman Republic* (London, Fontana, 1992).

CREEDE, CONSTANCE, 'Epictetus', in Ian P. McGreal (ed.), *Great Thinkers of the Western World* (New York, HarperCollins, 1992).

CROCE, B., *Politics and Morals* (London, Allen and Unwin, 1945).

CUTLER, A. CLARE, 'The "Grotian Tradition" in International Relations', *Review of International Studies*, 17 (1991).

DAVIES, J. K., *Democracy and Classical Greece*, 2nd edn. (London, Fontana, 1993).

DAVIS, HORACE B., 'Nations, Colonies and Social Classes: The Positions of Marx and Engels', *Science and Society*, 29 (1965).

DAVIS, H. W., *The Political Thought of Heinrich von Treitschke* (London, Constable, 1914).

——— *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, Clarendon Press, 1939).

DERATHÉ, ROBERT, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp* (Paris, University of Paris Press, 1950).

DEVETAK, RICHARD, 'Postmodernism', in Scott Burchill and Andrew Linklater with Richard Devetak, Matthew Paterson, and Jacqui True, *Theories of International Relations* (London, Macmillan, 1996).

DEWEY, JOHN, *German Philosophy and Politics*, 2nd edn. (1915; repr. New York, Books for Libraries, 1970).

DICKINSON, G. LOWES, 'Introduction', in Rousseau, *Project for Perpetual Peace*, trans. E. M. Nuttall (London, 1927).

DIETZ, MARY C., 'Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception', *American Political Science Review*, 80 (1986).

DILTHEY, W., *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman (Cambridge, Cambridge University Press, 1976).

DONALDSON, THOMAS, 'Kant's Global Rationalism', in Terry Nardin and David R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

DONELAN, MICHAEL, *Elements of International Political Theory* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

——— 'Grotius and the Image of War', *Millennium*, 12 (1983).

——— 'The Political Theorists and International Theory', in M. Donelan (ed.), *The Reason of States* (London: Allen & Unwin, 1978).

DOYLE, MICHAEL W., ‘Liberalism and World Politics’, *American Political Science Review*, 80 (1986).

DRAPER, G. I. A. D., ‘Grotius’ Place in the Development of Legal Ideas about War’, in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

DUFOUR, ALFRED, ‘Pufendorf’, in J. H. Burns and Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

EDMUNDS, LOWELL, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975).

EDWARDS, PAUL, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, Collier MacMillan, 1967).

EHRENBERG, VICTOR, *The Greek State* (Oxford, Blackwell, 1960).

EKINS, PAUL, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change* (London, Routledge, 1992).

ELIAS, NORBERT, *The Court Society* (Oxford, Blackwell, 1983).

ELLINGTON, JAMES W., ‘Introduction’, in Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysic of Morals*. ed. James W. Ellington (Indianapolis, Hackett, 1981).

ELSHTAIN, JEAN BETHKE, ‘International Politics and Political Theory’, Ken Booth and Steve Smith (eds.), *International Relations Theory Today*, (Cambridge, Polity, 1995).

——— ‘Reflections on War and Political Discourses: Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age’, in *Just War Theory* (Oxford, Blackwell, 1992).

ENGELS, F., *Anti-Dühring* (Moscow, Progress, 1977).

ENLOE, CYNTHIA, *Does Khaki Become You? The Militarisation of Woman’s Lives* (London, Pluto, 1983).

d’ENTRÈVES, A. P., *Natural Law*, rev. edn. (London, Hutchinson, 1972).

EPICURUS, letter to Menoeceus: Diogenes Laertius, in Brad Inwood and L. P. Gerson (trans.), *Hellenistic Philosophy* (Indianapolis, Hackett, 1988).

ERMATH, MICHAEL, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).

EVANS, GRAHAM, 'Some Problems with a History of Thought in International Relations', *British Journal of International Studies*, 4 (1974).

EVANS, M., *Karl Marx* (London, Allen and Unwin, 1975).

FACKENHEIM, EMIL L., 'On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual', *Review of Metaphysics*, 23 (1970).

FARRAR, CYNTHIA, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

FÉNELON, FRANÇOIS, 'The Balance of Power as a Source of Stability' trans. William Gaunt, in Evan Luard (ed. and introd.), *Basic Texts in International Relations* (London, Macmillan, 1992).

FENNESSY, R. R., *Burke, Paine and the Rights of Man* (The Hague, Nijhoff, 1963).

FILMER, SIR ROBERT, *Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr. Hobs Leviathan*, repr. in *Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. Peter Laslett (Oxford, Basil Blackwell, 1949).

FINLEY, M. I., *The Ancient Greeks*, rev. edn. (Harmondsworth, Penguin, 1971).

——— *Aspects of Antiquity: Discovers and Controversies*, 2nd edn. (Harmondsworth, Penguin, 1977).

——— *Politics in the Ancient World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

FINNIS, JOHN, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Oxford University Press, 1980).

FLANAGAN, THOMAS, 'The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy', *Canadian Journal of Political Science*, 22 (1989).

FORD, FRANKLIN L., *Europe 1780-1830*, 2nd edn. (London, Longmans, 1989).

FORDE, STEVEN, 'Classical Realism', in Terry Nardin and David R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

——— 'Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism', *American Political Science Review*, 80 (1986).

FORSYTH, MURRAY, 'Thomas Hobbes and the External Relations of States', *British Journal of International Studies*, 5 (1979).

FORSYTH, M. G., KEENS-SOPER, H. M. A., and SAVIGEAR, P. (eds.), *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London, George Allen and Unwin, 1970).

FRANK, ANDRÉ GUNDER, 'The Development of Underdevelopment', in Michael Smith, Richard Little, and Michael Shackleton (eds.), *Perspectives on World Politics* (London, Croom Helm, 1981).

FRANKEL, JOSEPH, *National Interest* (London, Macmillan, 1970).

FREEMAN, KATHLEEN, *The pre-Socratic Philosophers* (Oxford, Blackwell, 1946).

FREEMAN, MICHAEL, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* (Oxford, Blackwell, 1980).

FROST, MERVYN, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

FUKUYAMA, FRANCIS, *The End of History and the Last Man* (Harmondsworth, Penguin, 1992).

GAGARIN, MICHAEL and WOODRUFF, PAUL, 'Introduction', in *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

GALLIE, W. B., *Philosophers of Peace and War* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

——— *Understanding War* (London, Routledge, 1991).

GALTUNG, JOHAN, *The European Community: A Superpower in the Making* (London, Allen and Unwin, 1981).

GARDNER, J. F., 'Introduction', *Caesar: The Conquest of Gaul*, trans. S. A. Handford and ed. J. F. Gardner (Harmondsworth, Penguin, 1982).

GARLAN, YVON, *War in the Ancient World* (New York, Norton, 1975).

GARST, DANIEL, 'Thucydides and Neorealism', *International Studies Quarterly*, 33 (1989).

GAT, AZAR, 'Machiavelli and the Decline of the Classical Notion of the Lessons of History in the Study of war', *Military Affairs*, 52 (1988).

GAUTHIER, DAVID P., *The Logic of Leviathan* (Oxford, Clarendon Press, 1969).

GEERKEN, J. H., 'Machiavelli: Magus, Theologian or Trickster?' *Machiavelli Studies*, 3 (1990).

GELLINEK, CHRISTIAN, *Hugo Grotius* (Boston, Mass., Twayne, 1983).

GENTILI, ALBERICO, *The Three Books on the Law of War*, trans. John C. Rolfe, introd. by Coleman Phillipson (Oxford, Clarendon Press, 1933).

GEORGE, JIM, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder, Colo., Rienner, 1994).

GERAS, NORMAN, 'The Controversy about Marx and Jus-

tice', in Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1989).

——— *Marx and Human Nature* (London, Verso, 1983).

——— *Solidarity and the Conversation of Humankind* (London, Verso, 1995).

GERMINO, DANTE, 'Second Thought on Leo Strauss's Machiavelli', *Journal of Politics*, 28 (1966).

GERWITH, ALAN, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1951).

GIERKE, OTTO, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trans. and introd. By Ernest Barker (Cambridge, Cambridge University Press, 1934).

GILBERT, A. H., *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, NC. Duke University Press, 1938).

GILBERT, ALAN, 'Marx on Internationalism and War', *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978).

GILBERT, FELIX, 'Machiavelli: The Renaissance of the Art of War', in Peter Paret (ed.), *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age* (Princeton, Princeton University Press, 1984).

GILPIN, R. G., 'The Richness of the Tradition of Political Realism', *International Organization*, 38 (1984).

GLOVER, T. R., *The Ancient World* (Harmondsworth, Penguin, 1972).

GOODMAN, M. D., and HOLLADAY, A. J., 'Religious Scruples in Ancient Warfare', *Classical Quarterly*, 36 (1986).

GOODWIN, G. L., *World Institutions and World Order* (London, Bell and Sons, 1964).

GOUGH, J. W., *The Social Contract* (Oxford, Clarendon Press, 1957).

GRAZIA, SEBASTIAN DE, *Machiavelli in Hell* (Princeton, Princeton University Press, 1989).

GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, 4th edn. (Oxford, Clarendon Press, 1899).

GREENFIELD, LIAH, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992).

GREENLEAF, W. H., 'Burke and State Necessity: The Case of Warren Hastings', in R. Schnur (ed.), *Staatsrason* (Berlin, Duncker and Humblot, 1975).

——— 'Hobbes: The Problem of Interpretation', in Maurice Cranston and Richard Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau* (New York, Doubleday Anchor, 1972).

——— *Order, Empiricism and Politics* (Oxford, Oxford University Press for the University of Hull, 1964).

GRIFFITHS, MARTIN, *Realism, Idealism and International Politics* (London, Routledge, 1992).

GROOM, A. J. R., and LIGHT, MARGOT (eds.), *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London, Pinter, 1994).

GROTIUS, HUGO, *Prolegomena*, repr. in M. G. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper, and P. Savigear (eds.), *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke* (London, George Allen and Unwin, 1970).

——— *The Rights of War and Peace*, trans. A. C. Campbell (Westport, Va., Hyperion, 1993: edn. first pub. 1901).

GUICCIARDINI, FRANCESCO, 'The Balance of Power among the Italian States', in Evan Luard (ed.), *Basic Texts in International Relations* (London, Macmillan, 1992).

——— *Dialogue on the Government of Florence*, ed. Alison Brown (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

GUTHRIE, W. K. C., *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (London Routledge, 1991).

——— *The Sophists* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

HAAKONSSEN, KNUD, 'Hugo Grotius and the History of

Political Thought', *Political Theory*, 13 (1985).

——— 'Natural Law and Moral Realism: The Scottish Studies Synthesis', in *Studies in The Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

HAFFMAN, ROSS, and LEVACK, PAUL, 'Introduction', in *Burke's Politics* (New York, 1949).

HAGGENMACHER, PETER, 'Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

HALDANE, VISCOUNT, *Selected Addresses and Essays* (London, Murray, 1928).

HALE, J. R., *Machiavelli and Renaissance Italy* (Harmondsworth, Penguin, 1961)

HALL, EDITH, 'Asia Unmanned: Images of Victory in Classical Athens', in John Rich and Graham Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World* (London Routledge, 1993).

HAMPSHER-MONK, I. W., 'Rhetoric and Opinion in the Politics of Edmund Burke', *History of Political Thought*, 9 (1988).

HANCOCK, ROGER, 'Kant and the Natural Right Theory', *Kant Studien*, 52 (1960-1).

HANSON, A. H., 'Political Philosophy or Political Science', an inaugural Lecture (Cambridge, Leeds University Press, 1956).

HANSON, DONALD W., 'Thomas Hobbes's ''Highway to Peace''', *International Organization*, 38 (1984).

HARTIGAN, RICHARD SHELLY, *The Forgotten Victim: A History of the Civilian* (Chicago, Precedent, 1982).

——— 'Francisco Vitoria and Civilian Immunity', *Political Theory*, 1 (1973).

HASLEGRAVE, MARIANNE, 'Women's Rights: The Road to

Millennium', in Peter Davis (ed.), *Human Rights* (London, Routledge, 1988).

HAY, DENYS, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (London, Longman, 1970).

——— *Europe: The Emergence of an Idea* (New York, Harper and Row, 1966).

HEATER, DEREK, *Citizenship* (London, Longman, 1990).

HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet and ed. Allen W. Wood (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

——— *The Encyclopaedia Logic*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris (Indianapolis, Hackett, 1991).

——— *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, Oxford University Press, 1967).

——— *Introduction to the Philosophy of History*, trans. Leo Rauch (Indianapolis, Hackett, 1988).

——— *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Haldane (London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1892), 3 vols.

——— *Natural Law: The Scientific Ways of Testing Natural Law, its Place in Moral Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. T. M. Knox, introd. by H. B. Acton (Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1975).

——— *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay (Oxford, Oxford University Press, 1977).

——— *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York, Dover, 1956).

HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, trans. William Wallace and A. V. Miller (Oxford, Clarendon Press, 1971).

——— *The Philosophy of Right* (Chicago, Benton, 1952).

——— *Political Writings*, trans. T. M, Knox, introd. by Z. A. Pelzcynski (Oxford, Clarendon Press, 1964).

——— *Reason in History*, trans. Robert S. Hartman (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1953).

HELD, DAVID, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge, Polity Press, 1995).

HELLER, MARK A., 'The Use and Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations', *Polity*, 13 (1980).

HERODOTUS, *The Histories*, trans. Aubrey de Sélincourt, rev. edn (Harmondsworth, Penguin, 1972).

HERZ, JOHN H., *Political Realism and Political Idealism: A Study in Theories and Realities* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1951).

HINDSON, PAUL, and GRAY, TIM, *Burke's Dramatic Theory of Politics* (Aldershot, Avebury, 1988).

HOBBES, THOMAS, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. Joseph Cropsey (Chicago, and London, The University of Chicago Press, 1971).

——— *The Elements of Law Natural and Politic*, 2nd edn., ed. M. M. Goldsmith (New York, Barnes and Noble, 1969).

——— *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth (London, John Bohn, 1841).

——— *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a COMMON-WEALTH, Ecclesiasticall and Civill*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth, Penguin, 1981).

——— 'The Life of Mr Thomas Hobbes of Malmesbury' (Exeter, The Rota, 1979), 4.

——— *Man and Citizen* ed. Bernard Gert (London, Harvester, 1978).

——— 'Of the Life and History of Thucydides', in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth (London, John Bohn, 1841), viii.

HOBHOUSE, L. T., *The Metaphysical Theory of the State* (London, Allen and Unwin, 1951; first pub. 1918).

HOBSBAWM, E. J., *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

HOFFMAN, MARK, 'Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate', *Millennium*, 16 (1987).

HOFFMAN, STANLEY, *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (New York, Syracuse University Press, 1981).

——— *The State of War: Essays on the Theory and Practice of International Politics* (New York, Praeger, 1965).

HOLLIS, MARTIN, *Models of Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977).

HOLMES, ROBERT L., 'Can War be Morally Justified? Just War Theory', in Jean Bethke Elshtain (ed.), *Just War Theory* (Oxford, Blackwell, 1992).

HOLSTI, KALEVI J., *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory* (London, Allen and Unwin, 1987).

——— *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

HOLZGREFE, J. L., 'The Origins of Modern International Relations Theory', *Review of International Studies*, 15 (1989).

HOMMES, HENDRIK VAN EIKEMA, 'Grotius on Natural and International Law', *Netherlands International Law Review*, 30 (1983).

HONT, ISTVAN, 'The Language of Sociality and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the "Four-Stages Theory"', in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

HORNBLOWER, SIMON, *A Commentary on Thucydides* (Oxford, Clarendon Press, 1991).

——— *Thucydides* (London, Duckworth, 1987).

HORNE, THOMAS A., *Property Rights and Poverty* (Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1990).

HUIZINGA, J., *The Waning of the Middle Ages* (Harmondsworth, Penguin, 1976).

HUME, DAVID, 'Of the Balance of Power', in *Essays Moral, Political and Literary* (Oxford, Oxford University Press, 1963).

INWOOD, BRAD, and GERSON, L. P. (trans.), *Hellenistic Philosophy* (Indianapolis, Hackett, 1988).

JOCELYN, H. D., 'The Roman Nobility and the Religion of the Republican State', *Journal of Religious History,* 4 (1966-7).

JOHNSON, JAMES TURNER, *Just War Tradition and the Restraint of War* (Princeton, Princeton University Press, 1981).

JONES, HENRY, *The Principles of Citizenship* (London, Macmillan, 1919).

——— 'Why We are Fighting', *Hibbert Journal*, 13 (1914-15).

——— speech, North Wales Heroes Memorial (Bangor, Caxton Press, 1917).

JUDD, PETER H., 'Thucydides and the Study of War', *Columbia Essays in International Affairs*, 11 (1966).

KAINZ, HOWARD P., (ed.), *Philosophical Perspectives on Peace* (London, Macmillan, 1987).

KAMENKA, EUGENE, *The Ethical Foundations of Marxism* (London, Routledge, 1972).

KANT, IMMANUEL, *The Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith (Oxford, Clarendon Press, 1991).

——— *Critique of Pure Reason*, trans. J. M. D. Meiklejohn (London, Dent, 1943).

——— *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. See entry for Paton, H. J. (ed.), *The Moral Law*.

——— *Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

KAUFMANN, WALTER (ed.), *Hegel's Political Philosophy* (New York, Doubleday, 1970).

KEALE, PAUL (ed.), *Ethics and Foreign Policy* (Sydney, Allen and Unwin, 1992).

KEDOURIE, ELIE, *Nationalism*, 4th edn. (Oxford, Blackwell, 1993; first edn. pub. Hutchinson, 1966).

KEEGAN, JOHN, *A History of Warfare* (London, Hutchinson, 1993).

KELLY, G. A., *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969).

KEOHANE, R. O., 'Theory of World Politics: Structural Realism and Beyond', in A. Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D.C, American Political Science Association, 1983).

KERFORD, G. B., 'Anaxagoras of Clazomenae', in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, Collier MacMillan, 1967).

KIERNAN, V. G., *Marxism and Imperialism* (London, Arnold, 1974).

KIERNAN, VICTOR, 'History', in David McLellan (ed.), *Marx: The First 100 Years* (London, Fontana, 1983).

KIRK, RUSSELL, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered* (New Rochelle, NY, 1967).

KITTO, H. D. F., *The Greeks*, rev. edn. (Harmondsworth, Penguin, 1971).

KLOSKO, G., and RICE, D., 'Thucydides and Hobbes's State of Nature', *History of Political Thought*, 6 (1985).

KNOTOS, ALKIS, 'Success and Knowledge in Machiavelli', in

Anthony Parel (ed.), *The Political Calculus* (Toronto, Toronto University Press, 1972).

KNOX, T. M., 'Hegel and Prussianism', *Journal of Philosophy*, 15 (1940).

——— 'Hegel and Prussianism', in Walter Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy* (New York, Doubleday, 1970).

KNUTSEN, TORBJÖRN L., *A History of International Relations Theory* (Manchester, Manchester University Press, 1992).

KOEBNER, RICHARD, *Empire* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961).

KRIEGER, LEONARD, 'Kant and the Crisis of Natural Law', *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965).

——— *The Politics of Discretion* (London, University of Chicago Press, 1965).

KUBÁLKOVÁ, V., and CRUICKSHANK, A. A., *Marxism-Leninism and the Theory of International Relations* (London, Routledge and Kegan Paul, 1980).

KYMLICKA, WILL, *Contemporary political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

LAPID, YOSEF, HOLSTI, K. J., BIERSTEKER, THOMAS J., and GEORGE, JIM, 'Exchange on the "Third Debate"', *International Studies Quarterly*, 33 (1989).

LAPRADELLE, ALBERT DE, 'Emrich de Vattel', in John MacDonell and Edward Manson (eds.), *Great Jurists of the World* (New York, Kelley, 1968).

LASKI, HAROLD, *Political Thought in England from Locke to Bentham* (Oxford, Oxford University Press, 1942).

LAUTERPACHT, H., 'The Grotian Tradition in International Law', *British Yearbook of International Law*, 27 (1946).

LEBOVICS, HERMAN, 'The Uses of America in Locke's *Second Treatise of Government*', *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986).

LEGUTKO, RYSZARD, 'Cosmopolitans and Communitarians: A Commentary', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London, Routledge, 1994)

LESSNOFF, MICHAEL, (ed.), *Social Contract Theory* (Oxford, Blackwell, 1990).

LEVIN, M., 'Rousseau on Independence', *Political Studies*, 18 (1970).

LICHTHEIM, GEORGE, 'Marx and the "Asiatic Mode of Production"', in Shlomo Avineri, (ed.), *Marx's Socialism* (New York, Liber-Atherton, 1973).

LIGHT, MARGOT, and HALLIDAY, FRED, 'Gender and International Relations', in A. J. R. Groom and Margot Light (eds.), *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London, Pinter, 1994).

LINKLATER, ANDREW, *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations* (London, Macmillan, 1990).

——— '*Marxism*', in Scott Burchill and Andrew Linklater with Richard Devetak, Matthew Paterson, and Jacqui True, *Theories of International Relations* (London, Macmillan, 1996).

——— 'Men and Citizens in International Relations', in Howard Williams, Moorhead Wright, and Tony Evans, (eds.), *A Reader in International Relations and Political Theory* (Buckingham, Open University Press, 1993).

——— *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd edn. (London, Macmillan, 1990).

——— 'The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical Theoretical Point of View', *Millennium*, 21 (1992).

LINTOTT, ANDREW, *Imperium Romanum* (London, Routledge, 1993).

LITTLE, RICHARD, and SMITH, MICHAEL, *Perspective on World Politics*, 2nd edn. (London, Routledge, 1991).

——— and SMITH, STEVE (eds.), *Belief Systems and International Relations* (Oxford, Basil Blackwell, 1988).

LOCKE, JOHN, *Some Thoughts Concerning Education* (Cambridge, Cambridge University Press, 1902).

——— *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

LOVEJOY, ARTHUR O., *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974).

LUARD, EVAN, *International Society* (London, Macmillan, 1990).

——— (ed.), *Basic Texts in International Relations* (London, Macmillan, 1992).

LUNENFELD, MARVIN, 'The Art of War in Renaissance Florence: Leonardo, Machiavelli and Soderini', *Machiavelli Studies*, 3 (1990).

MACAULAY, T. B., *Essays and Lays of Ancient Rome* (London, Longman's Green, 1899).

MACHIAVELLI, NICCOLÒ, *Machiavelli: The Chief Works and Others*, ed. Allan Gilbert (Durham, NC. Duke University Press, 1989), 3 vols.

——— *The Art of War*, in *Chief Works*, 561-726.

——— *First Decennale*, in *Chief Works.*

——— 'A Description of the Method Used by Duke Valentino in Killing Vittellozzo Vitelli' in *Chief Works*, 163-9.

——— *The Discourses*, ed. Bernard Crick, trans. Leslie J. Walker, rev. Brian Richardson (Harmondsworth, Penguin, 1970)

——— *The Florentine History*, trans. W. K. Marriot (London, Dent, 1976).

——— 'The [Golden] Ass', in *Chief Works*, 750-72.

——— *The History of Florence*, in *Chief Works*, 1025-435.

——— *The Legations*, in *Chief Works*, 120-60.

——— *The Prince*, trans. George Bull (Harmondsworth, Penguin, 1974).

——— *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield Jr. (Chicago, Chicago University Press, 1985).

——— 'Tercets on Ambition', in *Chief Works*, 735-9.

MCILWAIN, CHARLES HOWARD, *The Growth of Political Thought in the West* (New York, Macmillan, 1932).

MACINTYRE, ALASDAIR, *A Short History of Ethics* (London, Routledge and Kegan Paul, 1967).

MACKENZIE, J. S., 'Might and Right', in Louise Creighton et. al., *The International Crisis: The Theory of the State* (London, Oxford University Press, 1916).

MACKINNON, CATHERINE A., 'Crimes of War, Crimes of Peace', in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights* (New York, HarperCollins, 1993).

MACKINNON, D. M., 'Natural Law'. in H. Butterfield and M. Wight (eds.), *Diplomatic Investigations: Essay in the Theory of International Politics* (London, Allen and Unwin, 1966).

MACLEAN, JOHN, 'Marxism and International Relations: A Strange Case of Mutual Neglect', *Millennium*, 17 (1988).

MCLELLAN, DAVID, *Marx's Grundrisse* (London, Paladin, 1973).

MACPHERSON, C. B., *Burke* (Oxford, Oxford University Press, 1980).

MALLET, MICHAEL, 'The Theory and Practice of Warfare in Machiavelli's Republic', in Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

MANICAS, PETER T., 'War, Stasis and Greek Political Thought', *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1928).

MARCUS, AURELIUS, *The Meditations of the Emperor Mar-*

cus Aurelius Antoninus, trans. George Long (London, Collins, n. d.).

MARSHALL, P. J., 'Introduction', in *The Writings and Speeches of Edmund Burke, VI, 1786-1788*, ed. P. J. Marshall (Oxford, Clarendon Press, 1991).

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor minor and de translatione imperii*, trans. Fiona Watson and Cary J. Nederman (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

——— *Defensor Pacis*, trans. Alan Gerwith (Toronto, University of Toronto Press, 1986).

MARTIN, REX, *A System of Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1993).

MARX, KARL, *Capital* (London, Dent, 1934), 3 vols.

——— *The Class Struggles in France*, in ed. David Fernbach, *The Political Writings*, ii: *Surveys from Exile* (Harmondsworth, Penguin, 1973).

——— *Capital* (London, Everyman, 1974), 2 vols.

——— *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*, in *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn., ed. Robert C. Tucker (New York, Norton, 1978).

——— 'Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy in General' from the 1844 Manuscripts, in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York, Doubleday, 1967).

——— *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. and ed. Joseph J. O'Malley (Cambridge, Cambridge University Press, 1970).

——— *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *The Political Writings*, ii: *Surveys from Exile* (Harmondsworth, Penguin, 1973).

——— 'The Future Results of the British Rule in India', in *On Colonialism* (Moscow, Progress, 1976).

——— *The German Ideology,* in *Writings of the Young Marx on*

Philosophy and Society, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York, Doubleday, 1967).

——— 'India', in *On Colonialism* (Moscow, Progress, 1976).

——— *Karl Marx: Pre-Capitalist Economic Formations*, ed. E. J. Hobsbawm (London, Lawrence and Wishart, 1964).

——— *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York, Doubleday, 1967).

——— and ENGELS, FRIEDRICH, *Ireland and the Irish Questions*, ed. R. Dixon (New York, Doubleday 1972).

——— and ——— *Manifesto of the Communist Party*, in *The Political Writings*, i: *The Revolutions of 1848* (Harmondsworth, Penguin, 1973).

——— *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn., ed. Robert C. Tucker (New York, Norton, 1978).

MATTINGLY, GARRETT, 'Machiavelli's *Prince*: Political Science or Political Satire?', *American Scholar*, 27 (1958).

——— *Renaissance Diplomacy* (London, Cape, 1955).

MAUTNER, THOMAS, 'Pufendorf and 18th Century Scottish Philosophy', in K. A. Modéer (ed.), *Samuel von Pufendorf 1632-1682* (Lund, Bloms Boktryckeri, 1986).

——— 'Pufendorf's Place in the History of Rights Concepts', in Timothy O'Hagan (ed.), *Revolution and Enlightenment in Europe* (Aberdeen, Aberdeen University Press, 1991).

MAYALL, JAMES, 'Nationalism in the Study of International Relations', in A. J. R. Groom and Margot Light (eds.), *Contemporary International Relations: A Guide to Theory* (London, Pinter, 1994).

MEINECKE, FRIEDRICH, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History* (London, Routledge, Kegan Paul 1962; first pub. 1924).

MELZER, ARTHUR M., 'Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will', *American Political Science Review*, 77 (1983).

MIDGLEY, MARY, *Natural Law* (London, Elek, 1975).

MILLER, DAVID, 'Introduction', in David Miller and Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford, Oxford University Press, 1995).

——— *On Nationality* (Oxford, Clarendon Press, 1995).

MINOGUE, KENNETH, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1985).

——— *Nationalism* (London, Batsford, 1967).

MINOGUE, K. R., 'Theatrically and Politics: Machiavelli's Concept of Fantasia', in B. Parekh and R. N. Berki (eds.), *The Morality of Politics*, (London, Allen and Unwin, 1972).

MITIAS, MICHAEL H., 'Hegel on International Law', *Clio*, 9 (1980).

MOGHADAM, V., *Identity Politics: Cultural Reassertion and Feminism in International Perspectives* (Boulder, Colo., Westview, 1993).

MOMIGLIANO, ARNALDO, 'Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography', *Studies in Historiography* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1966).

MORGANTHAU, H. J., *Politics among Nations*, 5th edn. (New York, Knopf, 1978).

MORLEY, J., *Burke* (London: Macmillan, 1879).

MORROW, JOHN, 'British Idealism, "German Philosophy" and the First World War', *Australian Journal of Philosophy and History*, 28 (1982).

MUIRHEAD, J. H., *German Philosophy in Relation to the War* (London, Murray, 1917).

MURRAY, GILBERT, *Euripides and his Age* (London, Oxford University Press, 1965).

NARDIN, TERRY, *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

NEDERMAN, CARY J., *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua* (Lanham, Rowman and Littlefield, 1994).

——— 'Introduction', in *Defensor minor and De translatione imperii* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

——— 'The Problem of Empire in Marsiglio of Padua', *History of Political Thought*, 16 (1995).

——— and FORHAN, KATE LANDON, 'Introduction', in Cary J. Nederman and Kate Landon Forhan (eds.), *Medieval Political Theory ——A Reader* (London, Routledge, 1993).

NICHOLSON, PETER P., 'Philosophical Idealism and International Politics: A Reply to Dr. Savigear', *British Journal of International Studies*, 2 (1976).

NORMAN, RICHARD, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London, Chatto and Windus for University of Sussex Press, 1976).

NORTHEDGE, F. S., *The International Political System* (London, Faber and Faber, 1976).

NUTKIEWICZ, MICHAEL, 'Samuel Pufendorf: Obligations as the Basis of the State', *Journal of the History of Philosophy*, 21 (1983).

OAKELEY, HILDA D., 'The Idea of a General Will', in Louise Creighton et. al., *The International Crisis: The Theory of the State* (London, Oxford University Press, 1916).

OAKESHOTT, MICHAEL, *Experience and its Modes* (Cambridge, Cambridge University Press, 1933).

——— *Hobbes on Civil Association* (Oxford, Blackwell, 1975).

——— *On Human Conduct* (Oxford, Clarendon Press, 1975).

——— *Rationalism in Politics and Other Essays*, new and expanded edn., ed. T. Fuller (Indianapolis, Liberty, 1991).

O'BRIEN, CONOR CRUISE, 'Introduction', in Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth, Penguin, 1968).

O'BRIEN, G., *Hegel on Reason and History* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975).

OCKHAM, WILLIAM OF, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, ed. A. S. McGrade (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

O'GORMAN, FRANK, *Edmund Burke: His Political Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1973).

OLLMAN, BERTELL, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

OLSEN, WILLIAM C., and GROOM, A. J. R., *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation* (London, Routledge, 1991).

OLSHKI, LEONARDO, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley, Gillick, 1945).

O'NEILL, ONORA, 'Justice and Boundaries', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London, Routledge, 1994).

——— *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

——— 'Transnational Justice', in David Held (ed.), *Political Theory Today* (Cambridge, Polity Press, 1991).

ORR, ROBERT, 'The Time Motif in Machiavelli', *Political Studies*, 17 (1969).

ORWIN, CLIFFORD, 'The Just and the Advantageous in Thucydides: The Case of the Mytilenian Debate', *American Political Science Review*, 78 (1984).

ORWIN, CLIFFORD, '*Stasis* and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society', *Journal of Politics*, 50 (1988).

PALEY, WILLIAM, *Moral and Political Philosophy*, in *The Works of Dr Paley*, ii (London, George Cowie, 1837).

PALLADINI, F., 'Translating Pufendorf', *History of Political Thought*, 16 (1995).

PALMER, MICHAEL, 'Alcibiades and the Question of Tyranny in Thucydides', *Canadian Journal of Political Science*, 15 (1982).

——— 'Machiavellian *virtù* and Thucydidean *areté*: Traditional Virtue and Political Wisdom in Thucydides', *Review of Politics*, 51 (1989).

PAREL, ANTHONY, 'Introduction: Machiavelli's Method and His Interpreters', in Anthony Parel (ed.), *The Political Calculus* (Toronto, University of Toronto Press, 1972).

——— '*Machiavelli Minore*', in Anthony Parel (ed.), *The Political Calculus* (Toronto, University of Toronto Press, 1972).

PARIS, JOHN OF, *On Royal and Papal Power*, in Cary J. Nederman and Kate Landon Forhan (eds.), *Medieval Political Theory ——A Reader* (London, Routledge, 1993).

PARKER, ROBERT, 'Greek States and Greek Oracles', *History of Political Thought*, 6 (1985).

PARKINSON, F., *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, Calif., and London, Sage, 1977).

PATON, H. J., 'Analysis of the Argument', in H. J. Paton (ed.), *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (London, Routledge, 1991).

——— *The Categorical Imperative* (London, Hutchinson, n. d.).

——— (ed.), *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (London, Routledge, 1991).

PATTERSON, ORLANDO, 'Freedom, Slavery and the Modern Construction of Rights', in Olwen Hufton (ed.), *Historical Change and Human Rights* (New York, Basic Books, 1995).

PELCZYNSKI, Z. A., (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Pro-*

blems and Perspectives (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

PETERMAN, LARRY I., 'Machiavelli's Dante and the Sources of Machiavellism', *Polity*, 28 (1987).

PETRUS, JOSEPH A., 'Marx and Engels on the National Question', *Journal of Politics*, 33 (1971).

PHILLIPSON, COLEMAN, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome* (London, Macmillan, 1911).

——— 'Samuel Pufendorf' and 'Albercus Gentili', in J. MacDonell and E. Manson (eds.), *Great Jurists of the World* (New York, Kelley, 1968; first pub. 1914).

PISCATORI, JAMES, *Dilemmas of World Politics: International Issues in a Changing World* (Oxford, Oxford University Press, 1992).

PITKIN, HANNA FENICHEL, *Fortune is a Woman* (Berkeley, University of California Press, 1984).

PLANT, RAYMOND, *Hegel* (London, Allen and Unwin, 1973).

PLATO, *Gorgias*, trans. Walter Hamilton (Harmondsworth, Penguin, 1971).

——— *Laws*, trans. A. E. Taylor (London, Dent, 1934).

——— *Protagoras*, trans. W. K. C. Guthrie (Harmondsworth, Penguin, 1987).

——— *The Republic*, trans. Desmond Lee, 2nd edn. (Harmondsworth, Penguin, 1987).

——— *Theaetetus*, trans. F. M. Cornford (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957).

PLUMB, J. H., *England in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, Penguin, 1971).

PLUTARCH, *The Rise and Fall of Athens: Nine Greek Lives*, trans. Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth, Penguin, 1960).

POCOCK, J. G. A., 'Introduction', in Edmund Burke, *Reflec-*

tions on the Revolution in France (Harmondsworth, Penguin, 1987).

——— *The Machiavellian Moment* (Princeton, Princeton University Press, 1975).

POGGE, THOMAS, 'Cosmopolitanism and Sovereignty', in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London, Routledge, 1994).

POLYBIUS, *The Histories of Polybius*, trans. Evelyn S. Shackburgh (Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1962).

POOLE, J. C. F. and HOLLADAY, A. J., 'Thucydides and the Plague of Athens', *Classical Quarterly*, n.s. 29 (1979).

POPPER, KARL, *The Open Society and its Enemies* (London, Routledge and Kegan Paul, 1977; first pub. 1945).

PORTER, BRAIN, 'Patterns of Thought and Practice: Martin Wight's "International Theory"', in Michael Donelan (ed.), *The Reason of States* (London: Allen & Unwin, 1978).

POST, GAINES, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton, Princeton University Press, 1964).

POUNCEY, PETER R., *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism* (New York, Columbia University Press, 1980).

PREZZOLINI, GIUSEPPE, *Machiavelli* (London, Hale, 1968).

PRICE, RICHARD, *Political Writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

PRICE, RUSSELL, '*Ambizione* in Machiavelli's Thought', *History of Political Thought*, 3 (1982).

PROCTOR, DENIS, *The Experience of Thucydides* (Warminster, Aris and Phillips, 1980).

PUFENDORF, SAMUEL, *The Elements of Universal Jurisprudence* (1658), trans. of the 1672 edn. by W. A. Oldfather (Oxford, Clarendon Press, 1931).

——— *On The Duty of Man and Citizen According to the Natural Law*, (1673), trans. W. A. Oldfather (Oxford, Clarendon Press, 1927).

——— *On the Duty of Man and Citizen*, trans. and ed. James Tully (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

——— *On The Law of Nature and Nations: Eight Books* (1672) trans. of the 1688 edn. by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather (Oxford, Clarendon Press, 1934).

——— *On the Natural State of Men*, trans. Michael Seidler (Lampeter, Edwin Mellen, 1990).

PUFENDORF, SAMUEL, *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, ed. Craig L. Carr, trans. Michael J. Seidler (Oxford, Oxford University Press, 1994).

RAMSEY, PAUL, 'The Just War According to St Augustine', in Jean Bethke Elshtain (ed.), *Just War Theory*, (Oxford, Blackwell, 1992), 19-20.

RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1992).

REBHORN, WAYNE A., *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Men* (Ithaca, Cornell University Press, 1988).

REID, THOMAS, *Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, ed. Knud Haakonssen, (Princeton, Princeton University Press, 1990).

REMEC, PETER PAVEL, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1960).

RIEDAL, MANFRED, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

RILEY, PATRICK, *Kant's Political Philosophy* (Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1960).

——— 'On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists', *Political Theory*, 1 (1973).

RIST, J. M., *Stoic Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977).

ROBERTSON, BARBARA ALLEN, 'The Islamic Belief System', in Richard Little and Steve Smith (eds.), *Belief Systems and International Relations* (Oxford, Blackwell, 1988).

ROBINSON, JOHN MANSLEY, *An Introduction to Early Greek Philosophy* (Boston, Houghton Mifflin, 1968).

ROELOFSEN, C. G, 'Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

RÖLING, B. V. A., 'Are Grotius's Ideas Obsolete in an Expanded World', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

ROMILLY, JACQUELINE DE, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford, Clarendon Press, 1992).

——— *Thucydides and Athenian Imperialism* (Oxford, Blackwell, 1963).

RORTY, RICHARD, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

——— 'Human Rights, Rationality, and Sentimentality', in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights* (New York, HarperCollins, 1993).

——— *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, Basil Blackwell, 1980).

ROSENBERG, JUSTIN, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations* (London: Verso, 1994).

ROTHENBERG, GUNTHER E., 'Maurice of Nassau, Gustavus Adolphus, Raimondo Montecuccoli and the "Military

Revolution'' of the Seventeenth Century', in Peter Paret (ed.), *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age* (Princeton, Princeton University Press, 1986).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 'Abstract and Judgement of Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace', in *Rousseau on International Relations*, ed. Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford, Clarendon Press, 1991).

——— *Considerations on the Government of Poland*, trans. Frederick Watkins, in *Rousseau on International Relations*, ed. Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford, Clarendon Press, 1991), 162-96.

——— 'Constitutional Project for Corsica', trans. Frederick Watkins, in *Rousseau on International Relations*, ed. Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford, Clarendon Press, 1991), 139-61.

——— 'Discourse on Political Economy', in *The Basic Political Writings*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis, Hackett, 1987), 111-40.

——— 'Discourse on the Origin of Inequality', in *The Basic Political Writing*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis, Hackett, 1987), 25-82.

——— *First Version of the Social Contract* trans. Judith R. Masters (The Geneva Manuscript) in *Rousseau on International Relations*, ed. Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford, Clarendon Press, 1991), 101-38.

——— *On the Social Contract*, in *The Basic Political Writings*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis, Hackett, 1987).

——— 'The State of War', in *Rousseau on International Relations*, ed. Stanley Hoffmann and David P. Fidler (Oxford, Clarendon Press, 1991).

ROUTH, D. A., 'The Philosophy of International Relations: T. H. Green versus Hegel', *Politica*, 3 (1938).

RUBIÉS, JOAN-PAUL, 'Hugo Grotius's Dissertation on the

Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods', *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991).

RUNCIMAN, W. G., 'Doomed to Extinction: The *Polis* as an Evolutionary Dead-End', in Oswyn Murray and Simon Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

RUSSELL, F. H., *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

SALISBURY, JOHN OF, *Policraticus*, ed. and trans. Cary J. Nederman (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

SANDEL, MICHAEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

SANTAYANA, GEORGE, *Egotism in German Philosophy*, 2nd edn. (London, Dent, 1940; 1st edn. 1916).

SCHLATTER, R., 'Thomas Hobbes and Thucydides', *Journal of the History of Ideas*, 6 (1945).

SCHMITT-PANTEL, PAULINE, 'Collective Activities and the Political in the Greek City', in Oswyn Murray and Simon Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

SCHNEEWIND, J. B., 'Pufendorf's Place in the History of Ethics', *Synthese*, 72 (1987).

SCHWARZ, WOLFGANG, 'Kant's Philosophy of Law and International Peace', *Philosophy and Phenomenological Research*, 23 (1962-3).

SCOTT, JONATHAN, 'The Law of War: Grotius, Sidney, Locke and the Political Theory of Rebellion', *History of Political Thought*, 13 (1992).

SETH, SANJAY, 'Political Theory in the Age of Nationalism', *Ethics and International Affairs*, 7 (1993).

SEXTUS, EMPIRICUS, *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God* (Indianapolis, Hackett, 1985).

SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London, Routledge, 1996).

SHAW, W. H., *Marx's Theory of History* (London, Hutchinson, 1974).

SHENNAN, J. H., *International Relations in Europe 1689-1789* (London, Routledge, 1995).

SHIPLEY, GRAHAM, 'Introduction: The Limits of War', in John Rich and Graham Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World* (London Routledge, 1993).

SHKLAR, JUDITH N., *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976).

SHOTTER, DAVID, *Augustus Caesar* (London, Routledge, 1991).

SKINNER, QUENTIN, 'Hobbes's *Leviathan*', *Historical Journal*, 7 (1964).

——— *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), 2 vols.

——— *Machiavelli* (Oxford, Oxford University Press, 1981).

——— 'The State', in T. Ball, J. Farr, and R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

SLOMP, G., 'Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Thing', *History of Political Thought*, 11 (1990).

SMITH, MICHAEL JOSEPH, *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1986).

SMITH, STEVE, 'The Forty Years' Detour: The Resurgence of Normative Theory in International Relations', *Millennium*, 21 (1992).

SMITH, STEVEN B., *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago and London, University of Chicago Press, 1989).

——— 'Hegel's Views on War, the State, and International Relations', *American Political Science Review*, 77 (1983).

SOPHOCLES, *Antigone*, *Oedipus the King*, *Electra*, trans. Robert Fagles (Harmondsworth, Penguin, 1994).

SOURVINOU-INWOOD, CHRISTINE, 'What is *Polis* Religion?', in Oswyn Murray and Simon Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

STANLIS, P. J., *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958).

STAWELL, F. MELIAN, *The Growth of International Thought* (London, Thornton Butterworth, 1929).

STEIN, PETER, 'From Pufendorf to Adam Smith: The Natural Law Tradition in Scotland', in *Europäisches Rechtsolenken in Geschichte und Gegenwart* (Munich, C. H. Beck, 1982).

STERLING, RICHARD W., *Ethics in a World of Power* (London, Oxford University Press, 1958).

STRAUSS, LEO, *The City and Man* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).

——— *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis* (Oxford, Clarendon Press, 1936).

——— *Thoughts on Machiavelli* (Seattle and London, University of Washington Press, 1969).

SULLIVAN, EILEEN P., 'Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defence of the British Empire', *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983).

SULLIVAN, ROBERT R., 'Machiavelli's Balance of Power Theory', *Social Science Quarterly*, 54 (1973).

SUTER, J. F., 'Burke, Hegel, the French Revolution', in Z. A. Pelzcynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

TAYLOR, CHARLES, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

TELLEGEN-COUPERUS, OLGA, *A Short History of Roman Law* (London, Routledge, 1993).

THOMPSON, JANNA, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London, Routledge, 1992).

THOMPSON, KENNETH W., 'Idealism and Realism: Beyond the Great Debate', *British Journal of International Studies*, 3 (1977).

THORNER, DANIEL, 'Marx on India and the Asiatic Mode of Production', *Contributions to Indian Sociology*, old series (1966).

THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War*, Trans. Rex Warner, rev. edn. (Harmondsworth, Penguin, 1972).

TOOKE, JOAN D., *The Just War in Aquinas and Grotius* (London, SPCK, 1965).

TREITSCHKE, HEINRICH VON, *Politics*, trans. Blanche Dugdale and Torben de Bille (London, Constable, 1916) 2 vols.

TUCK, RICHARD, 'Grotius and Seldon', in J. H. Burns and Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

——— 'The "Modern" Theory of Natural Law', in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

——— *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

TULLY, JAMES, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980).

——— 'Introduction' to Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man*

and Citizen, trans. and ed. James Tully (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

TUNICK, M., 'Hegel's Justification of Hereditary Monarchy', *History of Political Thought*, 12 (1991).

UNDERSTEINER, MARIO, *The Sophists*, trans. Kathleen Freeman (Oxford, Blackwell, 1954).

VASQUEZ, JOHN A., *Classics of International Relations*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990).

VATTEL, EMER, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law*, trans. C. G. Fenwick (Washington, DC, Carnegie Institution, 1916).

VERENE, D. P. (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (New Jersey, Humanities Press, 1976).

VICO, GIAMBATTISTA, *The New Science*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, 3rd edn. (New York, Cornell University Press, 1968).

VILLARI, PASQUALE, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli,* trans. Linda Villari (London, Benn, 1929).

VINCENT, ANDREW, 'The Hegelian State and International Politics', *Review of International Studies*, 9 (1983).

——— *Theories of the State* (Oxford, Blackwell, 1987).

VINCENT, R. J., 'Edmund Burke and the Theory of International Relations', *Review of International Studies*, 10 (1984).

——— 'Grotius, Human Rights, and Intervention', in Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford, Clarendon Press, 1990).

——— 'Hedley Bull and Order in International Politics', *Millennium*, 17 (1988).

——— *Human Rights and International Relations* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

——— 'Western Conceptions of a Universal Moral Order', *Brit-*

ish Journal of International Studies, 4 (1978).

VITORIA, FRANCISCO DE, *Political Writings*, ed. Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

WALBANK, F. W., *The Hellenistic World* (London, Fontana, 1992).

WALDRON, JEREMY, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London, Methuen, 1990).

WALKER, R. B. J., *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

WALKER, R. B. J., 'Realism, Change, and International Political Theory', *International Studies Quarterly*, 31 (1987).

WALTZ, KENNETH N., 'Kant, Liberalism, and War', *American Political Science Review*, 56 (1962).

——— *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959).

——— *Theory of International Politics* (New York, McGraw-Hill, 1979).

WALZER, MICHAEL, 'Interpretation and Social Criticism', *The Tanner Lectures on Human Values*, 7, ed. S. M. McMurrin (Salt Lake City, University of Utah Press, 1988).

——— *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York, Basic Book, 1977).

——— 'Nation and Universe', *The Tanner Lectures on Human Values*, 11, ed. G. B. Peterson (Salt Lake City, University of Utah Press, 1990).

——— *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism*, *Justice and Equality* (Oxford, Basil Blackwell, 1985).

——— *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1994).

WARRENDER, HOWARD, *The Political Philosophy of Hobbes*

(Oxford, Clarendon Press, 1966).

WATSON, ADAM, *Diplomacy* (London, Routledge, 1982).

——— *The Evolution of International Society* (London, Routledge, 1992).

WATSON, JOHN, 'German Philosophy and Politics, *Queen's Quarterly*, 22 (1915).

——— 'German Philosophy and the War', *Queen's Quarterly*, 23 (1916).

WESTLAKE, H. D., 'The Influence of Alcibiades on Thucydides, Book 8', in *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol, Bristol Classical Press, 1989).

WHEELER, NICHOLAS J., and BOOTH, KEN, 'The Security Dilemma', in John Baylis and N. J. Rengger (eds.), *Dilemmas of World Politics* (Oxford, Clarendon Press, 1992).

WHELAN, F. G., 'Vattel's Doctrine of the State', *History of Political Thought*, 9 (1988).

WHITE, HAYDEN V., *The Greco-Roman Tradition* (New York, Harper and Row, 1973).

WHITE, JAMES BOYD, *When Words Lose their Meanings* (Chicago, University of Chicago Press, 1984).

WHITE, STEPHEN K., *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics* (Thousand Oaks, Calif., Sage, 1994).

WIGHT, MARTIN, 'An Anatomy of International Thought', *Review of International Studies*, 13 (1987).

——— *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight, and Brian Porter (London and Leicester: University of Leicester Press, 1991).

——— *Power Politics*, ed. Hedley Bull and Carsten Holbraad, 2nd edn. (Harmondsworth, Penguin, 1986).

——— 'Why Is There No International Theory?', in H. Butterfield and M. Wight (eds), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966).

WILDE, LAWRENCE, *Marx and Contradiction* (Aldershot, Gower, 1989).

——— 'Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics', *Studies in Marxism*, 1 (1994).

WILEY, BASIL, *The Eighteenth Century Background* (London, Penguin, 1965).

WILLIAMS, HOWARD, *International Relations in Political Theory* (Buckingham, Open University Press, 1992).

——— *Kant's Political Philosophy* (Oxford, Basil Blackwell, 1983).

——— WRIGHT, MOORHEAD, and EVANS, TONY (eds.), *A Reader in International Relations and Political Theory* (Buckingham, Open University Press, 1993).

WILLIAMS, MICHAEL C., 'Rousseau, Realism and *Realpolitik*', *Millennium*, 18 (1989).

WILSON, JOHN, '"The Customary Meaning of Words were Changed" -Or were they? A Note on Thucydides 3,82.4', *Classical Quarterly*, 32 (1982).

WOKLER, ROBERT, 'Rousseau's Pufendorf: Natural Law and the Foundations of Commercial Society', *History of Political Thought*, 15 (1994).

WOLFF, CHRISTIAN, *The Law of Nations Treated According to a Scientific Method in which the Natural Law of Nations is Carefully Distinguished from that which is Voluntary, Stipulative and Customary*, trans. Francis J. Hemelt (Oxford, Clarendon Press, 1934).

WOLIN, SHELDON, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown, 1960).

WOOD, ALLEN W., *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

——— 'The Marxian Critique of Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971-2).

WOODRUFF, PAUL, 'Introduction', in *Thucydides on Justice,*

Power and Human Nature (Indianapolis, Hackett, 1993).

ZALEWSKI, MARYSIA, and ENLOE, CYNTHIA, 'Questions of Identity in International Relations', in Ken Booth and Steve Smith (eds.), *International Relations Theory Today* (Cambridge, Polity, 1995).

ZUCKERT, MICHAEL P., '"Bringing Philosophy Down from the Heavens": Natural Right in the Roman Law', *Review of Politics*, (1989),

الفهرس

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

ـ د ـ

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ع -

- غ -

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

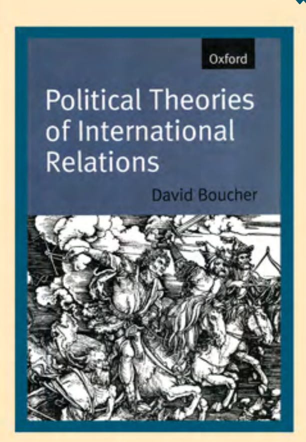
ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

- ي -

النظريات السياسية في العلاقات الدولية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يعتمد **دايفد باوتشر** آراءَ أبرز المُفكِّرين في الفلسفة الغربية لتعقُّب تاريخ النظرية السياسية في العلاقات الدولية. ويتحرّى الكاتب المفاهيمَ السائدة في كلّ عصر، مُقدِّماً تفسيراً موضوعياً بديلاً للسُبُل التي أدركَ فيها المُفكِّرون الأكثر تأثيراً في التقليد الغربي العلاقات بين المجتمعات، والأمم، والدول. وتمحور مبدأه التنظيمي حول الفكرة القائلة بأنّ الفلاسفة الكبار كانوا يبحثون عن معايير لسلوك الدولة مرتبطة بنظرياتٍ مختلفة، استُخدمت لأغراض تبريرية، وتقويمية، وتوجيهية. ويجادل الكاتب بأنّ مُفكِّرين كباراً بدءاً من ثيوسيديدس وصولاً إلى ماركس قد صاغوا تلك المعايير وطبّقوها لتفسير النظام الدولي المتغيِّر.

- **دايفد باوتشر**: رئيس كرسي الفلسفة السياسية والعلاقات الدولية في كلّية الدراسات الأوروبية لدى جامعة كاردف ـ بريطانيا، درّس مادة النظرية السياسية وأشكال الحُكم لدى "جامعة ويلز، سوانزي" وعمل أستاذاً مساعداً في العلاقات الدولية لدى "كلّية سان شاين كوست" الجامعية في أستراليا. وللكاتب العديد من المؤلفات في تاريخ الفكر المختص بالعلاقات الدولية.

- **رائد القاقون**: كاتب وصحافي لبناني، درَسَ الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت، وعَمِلَ في الترجمة الفلسفية والسياسية منذ مطلع التسعينيات. تولّى مسؤوليات في التحرير والترجمة في عددٍ من الصحف والمجلات المتخصّصة، له العديد من الكتب المترجمة، من بينها: **قائد في 60 دقيقة، والطفل ذو الاحتياجات الخاصة، وطبِّبْ نفسَك بنفسِك، والأطباء: حلول صحية في 5 دقائق.**



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 38 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-434-004-2
9 786144 340042